
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية



في الفكر النهضوي الإسلامي

القرآن والفلسفة

تأليف

محمد يوسف موسى

تقديم

محمد حلمي عبد الوهاب

دار الكتاب اللبناني
بيروت

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري
القاهرة

القرآن والفلسفة

هــذا الكـتــاب

طُبع لأول مرة عام (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م)، ويسعى إلى توضيح علاقة القرآن بالتفلسف، بتأكيده أن دعوة القرآن تخاطب الناس جميعًا، على اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير؛ فمنه ما يتجه للقلب ليتفتح للموعظة، ومنه ما يتجه للعقل ليُذْعن للمنطق والدليل؛ ومنه ما يشتمل على الحقيقة سافرة كما يفهمها الجميع؛ ومنه ما يجيء في صورة أمثال يضربها الله للناس.

ورغم أن القرآن كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين للتفلسف؛ لاشتماله على مختلف الجوانب الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية؛ فإن المتخصصين في علم الكلام لم يفيدوا من القرآن الكريم إفادة كاملة، للوصول إلى معرفة الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل، والتي يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن.

في الفكر النهضوي الإسلامي

الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

إدارة المشروع

صلاح الدين الجوهري

ألفت جافور - هالة عبد الوهاب

اللجنة العلمية

محمد عمارة — محمد كمال الدين إمام

صلاح الدين الجوهري — إبراهيم البيومي غانم

الإشراف على الإخراج الفني

ألفت جافور

(**فريق العمل:** عاطف عبد الغني)

الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان — محمد القاسم

(**فريق العمل:** سماح رضوان - عائشة الحداد - علياء محمد)

الأعمال التحضيرية والمتابعة

نهال بدر - هدى سيد - شيماء التركي



القرآن والفلسفة

تأليف

محمد يوسف موسى

تقديم

محمد حلمي عبد الوهاب

٢٠١٢



بيروت





القاهرة

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة - أثناء - النشر (فان)

موسى، محمد يوسف.

القرآن و الفلسفة / تأليف محمد يوسف موسى ؛ تقديم محمد حلمي عبد الوهاب.— الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2011.

ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-129-2

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1. القرآن و الفلسفة. أ. عبد الوهاب، محمد حلمي. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 297.12281 2011554439

ISBN: 978-977-452-129-2

رقم الإيداع: 9838/2011

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

كتاب «القرآن والفلسفة»

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْنِ / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي / الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا – في إطار هذا المشروع – بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية

والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية

والمشرف العام على المشروع



تقديم

محمد حلمي عبد الوهاب

تعد قضية العلاقة بين الدّين والفلسفة والعلم من أقدم وأعقد القضايا التي اشتغل بها فلاسفة الإسلام على الصعيدين الفلسفيّ والعقدي؛ حيث ترجع جذورها التاريخية إلى الإرهاصات الأولى لعلم التوحيد، مرورًا بالمباحث الفلسفية الإسلامية التي تناولت قضايا أدلة وجود الله وخلق العالم والنبوة والمعاد...إلخ، وصولاً إلى ظهورها خلال العصر الحديث في كتابات المصلحين والمجددين وفق سياقات تتناسب مع ثقافة العصر الحديث الذي طرحت فيه مثل: الإعجاز العلمي في القرآن، وموقف الدين من النظريات العلمية الحديثة، وفي مقدمتها: نظرية دارون المتعلقة بأصل الإنسان، ونظرية النشوء والارتقاء، وقضية أمية النبي ﷺ وسلامة النص القرآني، والمقابلة بين القيم الرُّوحية الإسلامية والأخلاق الفلسفية والرُّوحية الحديثة...إلخ.

فقد كان لزامًا على المجددين المعاصرين مناقشة مثل هذه القضايا في مصنفاتهم ومقالاتهم، ولاسيما عقب ظهور حركة الاستشراق العقدي والجمعيات الإلحادية. ويعد الأستاذ الإمام محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/

١٨٤٩-١٩٠٥م) ومدرسته، والشيخ مصطفى عبد الرازق (ت ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) وتلامذته، من أبرز المفكرين المسلمين الذين أولوا اهتمامًا بالغًا بقضايا العلاقة بين الفلسفة، كنسق عقلي، والقرآن باعتباره الدستور الإلهي للمسلمين الذي يعبر عن علم الله وقدره. ومن هنا، تبدو أهمية دراسة هذا الكتاب الذي يؤكد في منحاه المنهجي على أهمية الدرس الفلسفي في السياق النهضوي من جهة، ويتميز بغلبة الاتجاه النقدي التوفيقي من جهة أخرى.

أولاً: التعريف بالمؤلف

يحتل الفقيه المجدد محمد يوسف موسى (١٣١٧-١٣٨٣هـ/ ١٨٩٩-١٩٦٣م) لقب مُصلح بامتياز؛ ليس فقط لأنه جمع في جعبته بين التعليم الدينيّ التقليدي الأزهري والتعليم الحديث، فقد كان ذلك من سمات أغلب شيوخه وأقرانه كمصطفى عبد الرازق ومحمد البهيّ وغيرهما، وإنما لأنه تابع مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده الإصلاحية في أغلب جوانبها، بخاصة ما يتعلق بإصلاح العملية التعليمية في الأزهر الشريف.

والحق يقال إنّ الرجل قد وهب نفسه للعلم؛ فلم يتزوج ولم تشغله المناصب عن مشروعه الإصلاحي، وإنما قضى حياته كلها في سبيل أمنية غالية عزيزة على قلبه، ألا وهي: الإصلاح والتجديد، بحيث لاقى في سبيلها الكثير من العنت، كما كان حظ العديد من المصلحين السابقين واللاحقين، ابتداءً

بالأستاذ الإمام محمد عبده، ومرورًا بالشيخين المراغي ومصطفى عبد الرازق، وليس انتهاءً بالشيخ عبد المتعال الصعيدي.

وكشأن العديد من أترابه أيضًا، ولد محمد يوسف موسى في بيئة علمية صالحة، حيث درس أبوه في الأزهر حينًا من الزمان، كما كانت أمه حافظة للقرآن الكريم؛ نظرًا لنشأتها في بيت من أبرز بيوت العلم، فوالدها الشيخ حسين والي الكبير وأخوها الشيخ حسين والي الصغير كانا من أعلام الأزهر الشريف. والأخير شغل منصب السكرتير العام لمجلس الأزهر الأعلى، وكان عضوًا في مجلس الشيوخ، وعضوًا في مجمع اللغة العربية.

أما الدكتور حامد والي، فقد درس هو الآخر في كل من الأزهر ودار العلوم، ثم استكمل دراسته في برلين، وعاد كبيرًا للأطباء بوزارة المعارف المصرية، وكذلك سلك أخوه أحمد نفس المسلك، في حين سافر إبراهيم والي إلى إنجلترا للدراسة، وعاد مدرسًا بدار العلوم، ومفتشًا بوزارة المعارف.

ولد الدكتور محمد يوسف موسى في شهر يونية (١٨٩٩م/ ١٣١٧هـ)، وتوفي والده في السنة الأولى من حياته. وقد رفضت والدته أن تعمل بنصيحة عمه الذي أشار عليها أن تعده ليصبح فلاحًا يشرف على شؤون الزراعة، قائلة له: إن ابني هذا سيكون صاحب عمود! أي سيكون عالمًا أزهريًّا يلتف الناس من حوله، ليدرسوا عليه، ويستفيدوا من علمه.

وكعادة أقرانه من النابغين أيضًا تلقى الشيخ تعليمه الأوليّ في أحد الكتاتيب بقريته، فحفظ القرآن الكريم كاملاً وهو صغير، ثم التحق بالأزهر ابتداء من العام (١٣٣٠هـ/ ١٩١٢م) إلى أن نال الشهادة العالمية بتفوق سنة (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م). بعد ذلك عُين مدرسًا بمعهد الزقازيق لمدة ثلاث سنوات إلى أن فُصل من وظيفته تلك بسبب قرار الشيخ المراغي (ت ١٣٦٤ هـ/ ١٩٤٥م) -وكان شيخًا للأزهر آنذاك- الذي طلب الكشف الطبي على جميع المعينين، ولم ينجح محمد يوسف موسى في تجاوز الكشف الطبي؛ نظرًا لشدة ضعف بصره، والذي -فضلاً عن أنه كان سببًا في فصله من وظيفته- كاد أن يكون سببًا أيضًا في الحيلولة بينه وبين أن يكون طالبًا منتظمًا في قسم التخصص، لولا تدخل الشيخ عبد المجيد سليم (ت ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م) الذي قبل بانتسابه على أن يُمتحن في مواد الفرق الثلاث التي يتكون منها نظام التخصص في آخر العام.

ورغم نجاحه في هذا الامتحان الشاق، فإنّ الشيخ الظواهري (ت ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م) رفض تعيينه بحجة أنه كان طالبًا منتسبًا وليس منتظمًا، في حين أن موقفه هذا كان بسبب الجفاء الذي وقع بينه وبين الشيخ حسين والي خال الشيخ محمد يوسف موسى! ونتيجة ليأسه من التعيين في الأزهر؛ اتجه إلى تعلم اللغة الفرنسية لتكون وسيلة لدراسة الحقوق والاشتغال بالمحاماة فيما بعد. وبالفعل اشتغل الشيخ بالمحاماة الشرعية، متمرنًا في مكتب محمد بك عز العرب في سنة (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) إلى أن ثبتت قدمه أمام أساطين المحامين المشهورين آنذاك أمثال: خيرت بك راضي، وعبد الرزاق بك القاضي، وغيرهما.

ولما انتهت مشيخة الأزهر إلى الشيخ المراغي مرة ثانية في سنة (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، طلب الشيخ المراغي تعيين محمد يوسف موسى مدرسًا بالمعاهد الأزهرية وطلب إعفاءه من الكشف الطبي؛ فتم تعيينه في معهد طنطا أولاً، ثم رُقي مدرسًا بكلية أصول الدين للفلسفة والأخلاق في عام (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م) ثانيًا. وإلى هذه المرحلة المهمة من حياته ترجع بدايات كتابته في المجلات العلمية وبخاصة مجلة الأزهر، كما بدأ يترجم عن الفرنسية بعض الدراسات الخاصة بتاريخ الفلسفة في الشرق والغرب، مؤكدًا أن دراسة الفلسفة يجب أن تكون عونًا لنا على حل ما يعترضنا من مشكلات ومعضلات، وأن نتخلص من الرواسب التي جعلتنا نعد الفلسفة أمرًا ثقيلاً، أو أن نرى فيها تفكيرًا يجافي الدين!

وفي صيف (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م) سافر إلى فرنسا استعدادًا للحصول على درجة الدكتوراه، وهناك تعرف على المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (ت ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م) واتفق معه على خطة الدراسة والبحث. ثم رجع إلى مصر وزار فرنسا مرة أخرى عام (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، بيد أنه لم يمكث بها إلا بضعة أيام فقط، فقفل راجعًا إلى مصر بعد أن ظهرت في الأفق نذر الحرب العالمية الثانية. وبعد عودته إليها استأنف اتصاله العلمي بالشيخ مصطفى عبد الرازق الذي حدد له أيامًا بعينها يجتمع به فيها لمراجعة بحوثه ودراساته، تمهيدًا للبدء في كتابة أطروحته متى رجع إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب.

وبالفعل ما إن وضعت الحرب أوزارها حتى تقدم الشيخ بطلب إجازة دون مرتب إلى إدارة الأزهر، وسافر ثانية إلى فرنسا على نفقته الخاصة للانتهاء من أطروحته حول ابن رشد. ولما عُين أستاذه مصطفى عبد الرازق شيخًا للأزهر في (٢٣ من المحرم ١٣٦٥هـ/ ٢٧ من ديسمبر ١٩٤٥م) سارع بإلحاق تلميذه محمد يوسف موسى بالبعثة الأزهرية بفرنسا؛ تقديرًا لجهوده المخلصة ومثابرته من أجل طلب الدراسة والعلم. وبعد ثلاث سنوات قضاها الشيخ في البحث والتحصيل تم مناقشة أطروحته التي أعدها عن «الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط» بقاعة «ريشيليو» الكبرى بجامعة السوربون سنة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م).

كانت لجنة المناقشة مكونة من خمسة أساتذة من السوربون والكوليج دي فرانس، وقد ترأسها البروفسور ليفي بروفنسال، كما شهدها طه حسين مع نخبة من دارسي العلم في باريس عربًا ومسلمين. وبعد نحو خمس ساعات كاملة من المناقشة حاز الشيخ أرقى درجة علمية تمنحها جامعة السوربون -وهي دكتوراه الدولة في الفلسفة بدرجة مشرِّف جدًّا- والتي لم يحصل عليها أزهري بعده باستثناء محمد عبد الله دراز (ت ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م).

ونظرًا لاقتناع لويس ماسينيون به فقد اختير خبيرًا في لجنة الميتافيزيقا (الفلسفة) بالمجمع اللغوي بالقاهرة وهو لا يزال طالبًا بفرنسا بناء على ترشيح ماسينيون له. وبعد حصوله على الدكتوراه انتدبه الأزهر في صيف (١٣٦٧هـ/

١٩٤٨م) لقضاء شهرين في رحلة علمية بكل من إسبانيا وبلاد المغرب العربي، طلبًا لنفائس التراث الإسلامي، وكان من نتائج ذلك أن عثر في مكتبة الأسكوريال على رسالة صغيرة من تاشفين أحد ملوك أسرة المرابطين تتضمن تحذيرًا من كتب الإمام الغزالي وتقضي بتحريم قراءتها! وتدعو إلى ضرورة إبادتها.

وكان طه حسين قد عرض عليه بعد حصوله على الدكتوراه أن يعمل بالجامعة المصرية، فأجابه بأنه لا يرضى بالأزهر بديلاً، فقال له طه حسين: لن يقدرك الأزهر! فقال: لا أريد غير خدمة الأزهر! وبالفعل صدقت نبوءة طه حسين؛ إذ سرعان ما عاد الدكتور موسى في أواخر صيف ١٩٤٨من باريس يحمل أرقى درجة علمية، ليعمل في ذات الفصل الذي كان يدرس فيه، ويأخذ نفس الراتب الذي كان مقدرًا له من قبل! ويدرس نفس المناهج العقيمة التي تدور في حلقة مفرغة لا يُدرى أين طرفاها!! ومع ذلك، لم يؤلمه عدم تقدير الأزهر له بقدر ما آلمه ما كان عليه من جمود وتخلف؛ فسعى إلى تجديده وإصلاحه.

وبطبيعة الحال؛ سرعان ما اشتد الخلاف بينه وبين الشيوخ في الأزهر حول تطويره وإصلاحه، ولاسيما بعد أن نشر في جريدة الأهرام مقالاً خطيرًا حول «السياسة التعليمية بالأزهر» دعا فيه إلى أن يكون القسم الابتدائي بالأزهر مشتركًا مع المدارس الابتدائية بمصر، بحيث يُختار طالب القسم الثانويّ بالمعاهد الدينية من المدارس الابتدائية، بعد أن تكثر بها المواد الدينية المناسبة، وبحيث يكون الطالب الأزهريّ في المرحلة الثانوية مُهيئًا لدراسة لغة أجنبية ألم بها من

قبل، ومستعدًّا لدراسة الضروريّ من فروع الثقافة المختلفة، فيتساوى مع زميله في المدارس العامة من جهة، ولا ينقطع للدراسة التخصصية انقطاعًا تامًّا إلا في مرحلة الجامعة من جهة أخرى.

ونتيجة لذلك؛ لم تصفُ الحياة العلمية للشيخ في الأزهر بعد مقاله هذا، وبعد أن ناوأه مَن لا يُقدّر حرية الرأي، وعدّوه خصمًا لدودًا؛ فما كان منه إلا أن قبل ترشيح بعض أساتذة كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليًّا) له لشغل وظيفة أستاذ مساعد للشريعة بكلية الحقوق بعد يأسه من إصلاح الأزهر جامعًا وجامعة[١] على حين كان المَظْنونُ -والأولى- أن ينتقل الشيخ إلى كلية الآداب ليُدرِّسَ الفلسفة الإسلامية التي نال فيها دكتوراه الدولة من باريس! ومع ذلك أثبت الشيخ جدارته الفائقة حين بهر طلاب الحقوق بغزارة معارفه وشمول نظرته على نحو ما يبدو واضحًا من مؤلفاته الفقهية في هذا الشأن.

(١) كان لانتقال الشيخ إلى الجامعة دَوِيّ في المحيط الثقافي عبر عنه أيما تعبير صاحب الرسالة أحمد حسن الزيات في مقال له بعنوان: «ثروة من ثروات الأزهر تنتقل إلى جامعة فؤاد» (الرسالة، العدد ٩٤١، ص ٨٢٢) ومما جاء فيه: «وقد كان الأزهر أولى بهذه الثمرات الناضجة التي تفتحت في جوه، وعاشت برُوحه، وتعمقت في ثقافته، ثم أخذت بنصيب موفور من العلم الحديث بلغته وفي موطنه، فاكتملت له الأداة لتجديد البالي، وإصلاح الفاسد، وتقويم المعوج مما كثرت الشكوى منه، وطال الجدل فيه من أنظمة الأزهر، وكتبه، ولكن الأزهر لأمر يعلمه الله لا يريد أن يغير ما بنفسه، ولا يحب أن يعترف بالفضل لأهله، والكفاة إذا لم يجدوا الإنصاف في بيئتهم ومن عشيرتهم تحولوا إلى النظام المنصف، والعلماء إذا لم يجدوا الحقل مهيئًا تركوه إلى المكان الطيب».

وبعد نحو ثلاث سنوات قضاها الشيخ بكلية الحقوق أستاذًا مساعدًا للشريعة، رُقي سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م) أستاذًا ورئيسًا لقسم الشريعة بجامعة عين شمس، وظل بها حتى أحيل إلى المعاش سنة (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م)[(١)]. وفي العام التالي (١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م) اتصل به وزير الأوقاف المصريّ أحمد عبد الله طعيمة، وعرض عليه أن يعمل مستشارًا للدين والثقافة بالوزارة فقبل بذلك. وسرعان ما أصدر مجلة «منبر الإسلام»، وكوّن لجانًا مختلفة لتفسير القرآن تفسيرًا يتناسب وحال العصر، إلى غير ذلك من المشروعات الإسلامية المتعددة.

كما دُعي أيضًا للاشتراك في لجنة إصلاح الأسرة بوزارة الشؤون الاجتماعية، وفي لجنة إصلاح منهج الدين في وزارة التربية والتعليم، وكان رئيسًا لجماعة الأزهر للنشر والتأليف، كما شارك في أعمال المؤتمر الإسلامي والبرامج الإذاعية الدينية. وظل دؤوبًا في عمله إلى أن ساءت أحواله الصحية، ووافته المنية

(١) وكان الشيخ قد انتدب أثناء عمله بالجامعة ثلاث مرات لإلقاء محاضرات في تخصص الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة الخرطوم. ومما أُثر عنه في هذا السياق أنه جعل المنهج الدراسي هناك -وكان مختلفًا عما هو معمول به في مصر- على نفس منهج كليات الحقوق المصرية. فغير لغة الدراسة في كثير من المواد من الإنجليزية إلى العربية؛ ونتيجة لذلك تم اختيار عميد الكلية من السودانيين بعد أن كان يتم اختياره من الإنجليز. كما وقف ضد الإجراء الذي كانت تتبعه الكلية الخاص باستقدام مستشرقين للإشراف على الطلبة في مادة الشريعة الإسلامية، وأصر بأن أستاذ الشريعة المسلم هو الذي يجب أن يتولى هذه المهمة دون سواه مهما بلغت مكانته العلمية. ويذكر أيضًا أنه تمتع بصلات قوية أثناء وجوده هناك بالزعيم السوداني عبد الرحمن المهدي، والذي استضافه في مزارعه الواسعة بجزيرة آبا أسبوعًا كاملاً. راجع بهذا الصدد: محمد الدسوقي، محمد يوسف موسى الفقيه الفيلسوف والمصلح المجدد، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٢١-٢٢.

في صباح يوم (١٨ربيع الأول ١٣٨٣هـ/ ٨ أغسطس ١٩٦٣م)، تاركًا على مكتبه فتاوى وإجابات للشعوب الإفريقية والآسيوية.

ثانيًا: جهوده الإصلاحية

جاءت جهود الشيخ التجديدية الإصلاحية تبعًا لثقافته العلمية الموسوعية التي -وإن غلب عليها تخصص الدراسات الفلسفية والأخلاقية والفقهية- استوعبت أغلب فروع الثقافة الإسلامية. وعلى رأس العوامل التي ساعدت على تكوين هذه الثقافة العلمية الواسعة[١]:

(١) البيئة العلمية التي نشأ فيها شيخنا، حيث كان لها أكبر الأثر في توجيهه وإرشاده تجاه طلب العلم والتعمق في المعرفة، الدينية منها بصفة خاصة.

(٢) استعداده النفسي ونبوغه الفطري، ومحبته للقراءة على اختلاف موضوعاتها وتنوع تخصصاتها.

(٣) جمعه بين التعليمين الديني التقليدي والمدني الحديث، ساعده على ذلك إجادته للغة الفرنسية في مرحلة مبكرة من حياته، حيث اتخذها وسيلة للتزود بالثقافة الغربية، وأداة في أبحاثه العلمية.

(١) محمد الدسوقي، محمد يوسف موسى...، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٤) تلمذته لعدد من الشيوخ المجددين ممن كان لهم دور بارز في الإصلاح والتجديد كالشيخ المراغي، وعبد المجيد سليم، ومصطفى عبد الرازق وغيرهم ممن ينتمي تاريخيًّا إلى مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده، فقد كان للشيخ مصطفى عبد الرازق دور كبير في رعاية الشيخ والأخذ بيده، ولا أدل على ذلك مما قاله في معرض تقديمه للطبعة الثانية من كتاب «تاريخ الأخلاق» لمحمد يوسف موسى، والتي جاء فيها: «وإني لأعرف الأستاذ الشاب عالمًا موفور النشاط، موفور الذكاء، كريم الأخلاق، مغرمًا بالدرس، والتماس المزيد من العرفان. ومن تجمعت له هذه الخلال في عنفوان شبابه، فقد استكمل كل أدوات النجاح في الحياة العلمية... وأسال الله أن يزيد صديقي الأستاذ قوة في سبيل خدمة العلم وتوفيقًا، وأن يخلد اسمه في سجل العاملين السابقين في نهضة الدراسات الفلسفية والأخلاقية في الجامع الأزهر الشريف»[١].

ولذلك فإن من يقف على جهود الشيخ يقضي بأنها جميعًا تخرج من مشكاة واحدة، وتتغيَّا هدفًا واحدًا، فهي تترسم خطى الإسلام في تشريعاته التي صلح عليها أمر الدنيا والآخرة، وتحرص أبلغ الحرص على أن تكون لهذه التشريعات السيادة والكلمة الأولى في حياة الأفراد والجماعات على السواء. لكن هذا لا يمنع من القول إن جهود الشيخ قد تمحورت حول عدد من القضايا

(١) مصطفى عبد الرازق، تقديم كتاب فلسفة الأخلاق في الإسلام، القاهرة، ١٩٤٠م، ص ٥- ٧.

المركزية، يأتي في مقدمتها كل من: إصلاح الأزهر، وإصلاح التعليم بوجه عام، وتجديد الفقه الإسلاميّ، وتجديد الفكر الفلسفيّ والأخلاقيّ، وبلورة ما أسماه «الحل الإسلامي» لكافة قضايا وإشكالات الواقع.

ومن بين تلك القضايا، تستحق جهوده في إصلاح الأزهر مزيدًا من البيان والتوضيح؛ نظرًا لأنها تضمنت العديد من الأفكار المهمة من ناحية، فضلاً عن أنها راعت السياق التاريخيّ وجوهر العملية التعليمية بالأزهر حاضرًا ومستقبلاً من ناحية أخرى. ومن المعلوم أن البدايات الأولى لإصلاح الأزهر تعود إلى سنة (١١٦١هـ/ ١٧٤٨م) عندما عينت الدولة العثمانية واليًا على مصر، هو أحمد باشا المعروف بكور وزير، وكان مهتمًّا بالعلوم الرياضية في الوقت الذي كان فيه الشيخ عبد الله الشبراوي شيخًا للأزهر، مرورًا بجهود الشيخ حسن العطار الذي تولى مشيخة الأزهر في عهد محمد علي، بداية من سنة (١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م)، حتى وفاة الشيخ سنة (١٢٥٠هـ/ ١٨٣٥م).

على أن دعاوى الإصلاح والتجديد قد بلغت أوجها على يد الأستاذ الإمام محمد عبده، والذين جاءوا من بعده من تلامذته الذين تابعوا مساره في الإصلاح والتجديد وتولوا مشيخة الأزهر كالشيخ المراغي، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد مأمون الشناوي (ت ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠م)، والشيخ محمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م). بالإضافة إلى بعض علماء الأزهر ممن حملوا على الجمود والتقليد كالشيخ عبد المتعال الصعيدي وغيره ممن تعرض لكثير من العنت والاضطهاد.

وعلى كل، تابع الشيخ محمد يوسف موسى مدرسة الإصلاح والتجديد، مؤكدا أنّ الأزهر - وإن كان في مصر- ليس لمصر وحدها، ولكنه لأمة الإسلام جميعًا. ومن هنا جاء نقده اللاذع لواقع الأزهر دون أن يعبأ بما قد يناله من أذى في سبيل ذلك، مؤكدًا في مقال له بمجلة الرسالة «فليهدأ إذًا بالاً الأبناءُ والإخوان المثقفون، فالله متمٌّ أمره، ولن يقف حذرٌ دون قدر. ولستُ بما أقول اليوم أو بعد اليوم إلا في مقام الناصح الأمين، وليس- وقد جاوز مثلي الخمسين- بأقل من أن ينصح بما يراه حقًّا، وليس إنسانٌ مهما علا قدرُه بأكبر من أن يتقبل الرأي الحق، يتقدمُ به ناصحٌ أمين»[١].

وعندما قام الأزهريون بثورة هادئة جادة وحازمة في أوئل الخمسينيات من القرن الماضي، كتب الشيخ في مجلتي الأزهر والرسالة كلمة تحت عنوان «في سبيل الله والأزهر»، قال فيها: «ما كان الأزهرُ في يوم ما طالب دنيا، ولكنه صاحب رسالة، يحرص على أدائها، ويرجو أن يُعانَ عليها، بل ألا يُحال بينه وبينها، وهذه الرسالة هي حفظ كتاب الله وحراسة شريعته، وإذاعة التعاليم الإسلامية في مصر وغير مصر، من أقطار الأمة الإسلامية، والعمل على أن يكون هذا الكتاب الكريم وتلك الشريعة السمحاء هما الفيصل في نواحي التشريع والأخلاق والتقاليد»[٢].

---

(١) مجلة الرسالة، السنة الثامنة عشرة، العدد ٨٢٢، د.ت، ص ٦٠٠.

(٢) في سبيل الله والأزهر، مجلة الأزهر ٢٢/ ٣٩٦، والرسالة ١٩/ ١٥٤.

وقد كان اهتمامه منصبًّا بالدرجة الأولى على المناهج التعليمية؛ لأنها لا تعايش العصر من جهة، ولا تعالج المشكلات الواقعية من جهة أخرى. ويخصُّ الشيخ كتب علم الكلام بالنقد أكثر من غيرها؛ فيقول فيها: «وإنّ كتب علم الكلام التي يشقى بدراستها طلاب الأزهر إنما تتعرض لِمَن أصبحنا لا نُحس لهم وجودًا من أرباب المقالات المُخالفة للدين الحق، وعقائده الصحيحة، ومن العبث أن نعكفَ على جدل قوم لا نكاد نُحس لهم ركزًا، وأن نترك أمثال القاديانية والبهائية، ولهم من النشاط الدينيّ، ومن الدعاوى لمذاهبهم ما هو معروف في أوربة وأمريكة»[(١)].

كما يُنكر الشيخ على الأزهر عدم الاستفادة من مبعوثيه «لأنّ المشيخة لم تحب ولا تحب أن ينتفع الأزهر بمبعوثيه، وبهذا صار للأزهر شكلُ الجامعة دون أن يكون له حقيقتها ما دام لا يسيرُ على نظم الجامعات (في الإفادة من المبعوثين)، وأصبح من العبث إرسالُ بعثات أخرى نكلفُ أعضاءها كثيرًا من الجهد، وتنفق عليهم الأمة كثيرًا من المال، حتى إذا عادوا تُركوا دون الإفادة منهم كإخوان لهم من قبل»[(٢)].

(١) مجلة الأزهر، ٢١/ ١٣١. هذا ويعرف ابن خلدون علم الكلام في مقدمته بأنه العلم الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة». ويشرح الشيخ هذا التعريف بقوله: «أو بعبارة أخرى، هو علم يهدف إلى بيان العقائد الدينية كما ورد بها الكتاب والصحيح من السنة، وإلى الاستدلال لها، والدفاع عنها؛ وأخيرًا إلى الرد على الفرق الضالة بما ذهبت إليه في هذه العقائد». من تقديمه لكتاب إمام الحرمين الجويني (٤١٩- ٤٧٨هـ): كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (سيرد التوثيق الكامل له عند تعرضنا لمؤلفاته).

(٢) مجلة الرسالة، السنة (١٨)، د.ت، العدد (٨٨٢)، ص ٦٠٢.

وإلى جانب ما سبق؛ حمل في مقالة له بعنوان «تفريط» على جميع طبقات الأزهر: طلابًا، وشيوخًا، وأساتذة، وإدارة...إلخ. ليتحدث بعد ذلك عن ثلاث مسائل مهمة: أولها مشكلات الطلاب التي يُضربون لأجلها! ولا يجدون من شيوخهم معاونة لحلها، والصراع المحتدم بين الشيوخ في المعاهد والكليات حول المناصب والحقوق المادية، والاضطراب الشديد فيما يتصل بعدم تركز السلطان وتصريف الأمور في المسؤولين وحدهم بحكم مناصبهم حتى «عظمت البلوى وعمت الشكوى»[١].

بل إنه كان من الجرأة بمكان حيث أعلن على الملأ: «إنّ الأمر لا يعدو إحدى اثنتين: إما أن تكون مصرُ والعالم الإسلاميّ في غير حاجةٍ للأزهر، أو أن تكون في حاجة ماسة إليه. فإن كانت الأولى فليُغلق الأزهر، وليُنفق ما يُرصد له في الميزانية على غيره من مرافق البلد، وليُريحونا من هذه الحياة التي لا يرضاها حر أبيٌّ كريم. وإن كانت الأخرى، فعلى الدولة أن تعرف للأزهر وأبنائه منزلتهم، وأن توفر لهم الحياة الكريمة كفاءَ ما يقومون به من رسالة، وما عليهم من تبعات، وعلى الأمة الإسلامية كلها أن تطالب الدولة بذلك كله في جد وإلحاح»[٢].

وأخيرًا، لقد ظل الأزهر في فكر الشيخ -حتى بعد انتقاله للعمل بالجامعة المصرية- بمثابة الرباط الرُّوحيّ بين الشعوب الإسلامية، والمركز الثقافيّ الإسلاميّ

(١) المرجع السابق، ص ٦٠٠.

(٢) في سبيل الله والأزهر، مجلة الأزهر، ٢٢/ ٣٩٦.

الأكبر الذي قصّر في القيام برسالته نحو الأعداد الغفيرة التي تفد إليه من شتى بقاع المعمورة، كما قصّر في بث الوعي الدينيّ والثقافة الإسلامية بين أبناء مصر جميعًا، وهو كذلك مُقصِّر في تعريف العالم بالإسلام تعريفًا صحيحًا سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين[(١)]!

والواقع أن الشيخ لم يتوقف عن الكتابة في هذا الموضوع؛ بل إنه اقترح -عندما انتقل للعمل بكلية الحقوق- أن يتم إقرار قانون يسمح لحاملي الثانوية الأزهرية الالتحاق بكلية الحقوق أسوة بما فعله طه حسين في كلية الآداب. وبالفعل تكلم بخصوص هذا الأمر مع الدكتور محمد كامل مرسي[(٢)] مدير الجامعة آنذاك الذي استغرب الفكرة إلى أن أقنعه بها، وكان الرأي أن يكون لهؤلاء الطلاب نظام دراسي خاص في السنتين الأولى والثانية، وعندما صرح الشيخ موسى بهذا الأمر لشيخ الأزهر عبد الرحمن تاج[(٣)] أنكر عليه ذلك، وقال هو ومن حوله: إن في هذا خرابًا لكلية الشريعة! وحال موت الدكتور كامل مرسي دون نفاذ هذا الأمر.

(١) في سبيل إصلاح الأزهر، مجلة الرسالة، السنة العاشرة، ص ٥٢٣.

(٢) علاّمة قانوني، كان أول رئيس لمجلس الدولة، وعين وزيرًا قبل ثورة يوليو، ثم أُعفي من منصبه بعد قيام الثورة، وأُعيد تعيينه مديرًا لجامعة القاهرة سنة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)، واستمر بمنصبه هذا حتى وفاته سنة (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م).

(٣) تخرّج في الأزهر سنة ١٩٢٣، ثم سافر إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة وتاريخ الأديان، وبعد عودته زاول التدريس بكل من الأزهر وكلية الحقوق بجامعة عين شمس، ثم عُين شيخًا للأزهر فوزيرًا في دولة الوحدة المصرية السورية، توفي بعد سنة ١٩٧٠م.

ثالثًا: آثـاره

توزعت كتابات الدكتور محمد يوسف موسى على مجالات شتى يأتي في مقدمتها: الأخلاق، والفلسفة، والشريعة، والإسلام بصفة عامة. هذا بالإضافة إلى ترجماته المختلفة في تاريخ العلوم بصفة خاصة، وتحقيقاته لبعض مؤلفات علم الكلام. وإلى جانب ما سبق لا ننسى مقالاته المتنوعة التي نشرها بمختلف المجلات الثقافية وفي مقدمتها: الأزهر، والرسالة، والمسلمون، والكتاب، والمجلة، والمقتطف، وتراث الإنسانية،... وغيرها.

وقد نُشر آخر مقال له في مجلة الرسالة في العدد الرابع من الإصدار الثاني، والصادر بتاريخ (٢٥ ربيع الأول ١٣٨٣هـ/ ١٥ أغسطس ١٩٦٣م)، وهو المقال الثاني من سلسلة «من وحي القرآن» وفيه تفسير لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[١] [الحجرات/ ١٣].

وسنحاول هنا أن نعرض بشيء من التفصيل لكتاباته الأخلاقية والفلسفية، ومحاولة ترتيبها ترتيبًا تاريخيًّا -بغض النظر عما إذا كانت تأليفًا أو تحقيقًا أو ترجمة- حتى نقف على طبيعة التحولات التي طرأت على اهتماماته

---

(١) وفي نهاية المقال كتبت الرسالة: «قضى الله أن يكون هذا المقال آخر ما يكتب الأستاذ -رحمه الله رحمة واسعة- فقد رحل الدكتور موسى عن الدنيا في صباح الثامن من أغسطس سنة ١٩٦٣، أي قبل صدور ذلك العدد من الرسالة». وقد جمع الراحل أغلب تلك المقالات في كتابه «الإسلام والحياة».

في كل مرحلة من جهة، وحتى نرصد توزع المنحى الفلسفي على أغلب مؤلفاته من جهة أخرى؛ خاصة ما يتعلق بقضية الكتاب الكبرى الذي نعرض له هاهنا، ألا وهي: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة. أما كتاباته الفقهية فسنكتفي بذكر أسمائها مع إحالة القارئ لبعض المراجع التي تناولتها بشيء من التفصيل؛ لئلا نشتت انتباهه أكثر من اللازم.

(١) مباحث في فلسفة الأخلاق: وقد طبع لأول مرة في مطبعة الأزهر سنة (١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م). وهو في الأصل عبارة عن بحوث ودراسات كتبها المؤلف -بحسب ما أشار في مقدمته- في فترة تاريخية سابقة، عمد فيها إلى بسط القول في غير إسهاب، وإيضاح الفكرة مع القصد والإيجاز. كما عني فيها أيضًا بربط آراء فلاسفة الأخلاق الإسلاميين بأمثالهم الغربيين، مع الإشارة لمصادر فلسفتهم والتعريف بهم «حتى لا يُردّد الشادي في الدراسات الفلسفية أسماء لا يعرف شيئًا عنها»[(١)].

---

(١) يشتمل الكتاب على خمسة مباحث: تناول في أولها: تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، وتقسيمه، وغايته. ودرس في ثانيها: العلاقة بين الأخلاق والعلم. وعرض في ثالثها: لمكانة الأخلاق من الفلسفة. وخصص رابعها: للخلق وتعريفه، وتكونه، وأساليب تكوين الأخلاق. وأخيرًا درس في خامسها: السلوك لجهة مقصده وغايته. ثم تحدث عن موضوعيّ: الضمير والمثل الأعلى، والقياس والمقاييس الخلقية. ويقع الكتاب في ١٧٠ صفحة من القطع المتوسط.

(٢) الدين والفلسفة: معناهما، ونشأتهما، وعوامل التفرقة بينهما: وهو في الأساس عبارة عن بحث للمؤلف نشر أولاً في «المقتطف» سنة (١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م) على حلقات متتابعة في الفترة من يناير إلى يوليو، ثم طبع بعد ذلك في ٤٤ صفحة من القطع المتوسط. وفيه يتحدث عن التفكير الديني باعتباره «أول لون من التفكير الإنساني»، مؤكدًا «أن التفكير الفلسفي نشأ أول ما نشأ في حدود العقيدة والدين، وكان حريًّا به أن يظل متعاونًا مع الدين فيما يروم المرء ويعمل جاهدًا له، ولكن لعوامل مختلفة سجل تاريخ الفكر ما كان من وفاق أحيانًا (بينهما)، وخصومة أحيانًا بين الدين والفلسفة»[١].

(٣) المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية[٢]: وهذا الكتاب من تأليف المستشرق الفرنسي ليون جوتييه، ولأن المؤلف له خبرته بنشر بعض آثار فلاسفة

(١) بعد أن أتى المؤلف على ذكر مجموعة من التعريفات المتعلقة بكل من الدين والفلسفة، عقب عليها بالقول: «إن الفلسفة هي التفكير الحر في الإله والكون والإنسان، أو التفكير الحر لكشف المجهول وإسعاد الإنسان». ثم تحدث بعد ذلك عن موقف الفلاسفة من الدين ورجاله، وأسباب الخصومة بين الدين والفلسفة، وبين أن هذه الأسباب ترجع إلى كون الدين يصدر عن القلب الذي يتفتح للعقيدة بإلهام قوة عليا، وإن لم يقم على ما يعتقده دليل في رأيه، في حين أن العقل هو أداة الفلسفة، الذي يستقرئ الأمور ويحللها، ثم يعتقد بعد ذلك ما شاء غير متقيد بادئ الأمر بعقيدة أو رأي لم يقم عليه دليل. على أن المؤلف لم يكتفِ بذلك وإنما عمد إلى استعراض محاولات التوفيق بين الجانبين على يد فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب بنفس الطريقة التي جرى عليها في كتابه الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، حتى الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في هذا البحث هم أنفسهم الذين ورد ذكرهم في كتابه الدين والفلسفة في رأي ابن رشد.

(٢) ليون جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمه وعلق عليه: محمد يوسف موسى، تقديم مصطفى عبد الرازق، دار الكتب الأهلية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

الإسلام فقد رأى المترجم أن من الخير تقديمه إلى طلاب الفلسفة الإسلامية ومن يُعْنون بدراستها؛ ليكون الطريق أمامهم معبدًا واضحًا فيسيروا إلى الغاية من غير زيغ أو التواء[١].

(٤) ابن رشد الفيلسوف[٢]: وهو كتاب صغير الحجم يقع في ١١٧ صفحة فقط

---

(١) الكتاب في الأساس عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها المؤلفُ بمدرسة الآداب العليا بالجزائر في العام الدراسي ١٩٠٧-١٩٠٨ تحت عنوان «الفلاسفة المسلمون والإسلام». ويقع الكتاب مترجمًا في ٢٢٥ صفحة من القطع الصغير، شغل فيها الباب الأول الذي خصصه المؤلف للحديث عن الفروق الكائنة بين العقلية السامية والعقلية الآرية الصفحات من ١٤ إلى ١٠٦، وبما يعادل ثلث مساحة الكتاب أو أكثر قليلاً!! كما أن الفكرة الرئيسة التي هيمنت على مؤلفه وقام عليها عمله، هي القول بأن الفلسفة الإغريقية -وهي الأساس للفلسفة الإسلامية بحسب قوله- تعد أسمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير، وأن الإسلام هو خير ما خلّفت العقلية السامية من تراث وأنضج ثمراتها، وأن بين هاتين العقليتين تعارضًا حادًّا حينًا، وغير حادٍّ حينًا آخر، في جميع مظاهر الحياة من أدناها إلى أعلاها، ومن أجل ذلك كله كان العمل على التوفيق بين هذين الطرفين المتعارضين (الدين والفلسفة) أنضج ثمار تفكير فلاسفة الإسلام! وقد كان للدكتور موسى دور كبير في التعليق على ما ورد في متن الكتاب من أخطاء، خاصة ما يتصل من تلك الآراء التي يقول بها المؤلف بالإسلام، ودحض الفكرة الرئيسة للكتاب. ومن المعلوم أن دراسات المستشرقين كانت قد انتهت إلى نفي الأصالة الفلسفية على العرب والمسلمين: إما بحجة أن «الجنس الآري» أسمى من الجنس السامي بحسب النظرية التي اشتهرتْ منذ مَطلع السنوات الأولى من القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الفرنسيّ إرنست رينان، خاصة في كتابه «تاريخ اللغات السامية»، والتي سَرعان ما تأثر بها العديدُ من المستشرقين اللاحقين وعلى رأسهم ليون جوتييه. وإما بحجة أنّ الفلسفة اليونانية – وهي الأساسُ للفلسفةِ الإسلامية- تعتبر أسْمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير، وأنّ الإسلام هو خيرُ ما خلّفت العقلية الساميّة للإنسانية من تراث وأنضجُ ثمراتها؛ وأنّ بينَ هاتين العقليتين تعارُضًا، حادًّا حينًا وغير حادٍّ حينًا آخر، في جميع ما تعارفنا عليه من نُظم وعَادات وتقاليد، وأنه من أجل هذا كان الخلافُ بين الفلسفة الإغريقية، التي قامتْ عليها الفلسفةُ الإسلامية، وبين الدّين الإسلاميّ!

(٢) رقم ١١ من سلسلة أعلام الإسلام، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، فبراير سنة ١٩٤٥م. ثم أعادت دار إحياء الكتب العربية طبعه مرة أخرى سنة ١٩٤٩م.

من القطع الصغير؛ لكنه على صغر حجمه كبير الأهمية لجهة بيان انشغال الشيخ بابن رشد من ناحية، ولجهة عنايته بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد بصفة خاصة من ناحية أخرى[(١)].

(٥) **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة:** وهو عبارة عن «دروس في فلسفة الأخلاق في الإسلام، تقوم على تعرف مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها، وعلى رد ما فيها من فكر إلى مصادرها في الثقافات القديمة، ممثلة في أعلامها البارزين، وعلى بيان مقدار أثر السابق على اللاحق»[(٢)].

---

(١) على سبيل المثال يؤكد المؤلف في معرض حديثه عن ابن باجة وابن طفيل -وهما من معاصري ابن رشد- أنهما « قد عملا -كلٌّ بقدر وُسعه وعلى طريقته- على إحياء الفلسفة، كما ترك الثاني بصفة خاصة أثرًا يدل بوضوح على رأيه في التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وعلى ما بذل من جهد في هذا السبيل، ونعني بهذا الأثر القيم (قصة حي بن يقظان). ففي هذه القصة الفلسفية نرى أنه حينما التقى حي بن يقظان -الذي انتهى إلى الحقيقة بالنظر والتفكير- بالبطل الآخر آسال الذي عرفها من الدين، وروى كل منهما للآخر قصته، عرفا أن الحقائق التي عُرفت بالدين والفلسفة متطابقة تطابقًا تامًّا؛ ولهذا نرى المراكشي والمقري يصفان ابن طفيل باجتهاده في التوفيق بين الحكمة والدين». ابن رشد الفيلسوف، ص ٣٠.

(٢) ويقع في ٣٠٣ صفحات من القطع المتوسط في طبعته الثانية التي صدرت عن مطبعة الرسالة في مصر، سنة (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م). والكتاب في الأصل عبارة عن مجموعة من المقالات التي نشرها المؤلف في مجلة الأزهر تحت عنوان «كلمات في الأخلاق» ثم أصبحت فيما بعد جزءًا من هذا الكتاب. وهو مقسم إلى خمس مقالات ونتيجة عامة للبحث: أما المقالات الخمس فقد تناول فيها على التوالي الموضوعات التالية: التفكير الأخلاقي قبل عصر الفلسفة والفلاسفة (أي قبل عصر نقل الفلسفة الإغريقية للغة العربية). ثم قدّم دراسة سريعة عن العصر الذي ظهر فيه الفلاسفة الذين يرغب في الحديث عن مذاهبهم الأخلاقية، =

(٦) **تاريخ الأخلاق**[١]: وهو كما يُستدل عليه من عنوانه عبارة عن «محاولة لتأريخ الأخلاق عند الشرقيين وعند اليونان، وعند غير أولئك وهؤلاء من الأمم التي كان لها ذكر في التاريخ، وأثر في الأخلاق».

(٧) **الأراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**[٢]: وهذا الكتاب من تأليف

= وهم: مسكويه، والغزالي، ومحيي الدين بن عربي، ثم أفرد لكل واحد من هؤلاء مقالة مستقلة، فكانت الثالثة لمسكويه والرابعة للغزالي والخامسة لابن عربي الذي استغرقت دراسته نحو ثلث حجم الكتاب. وأخيرًا عرض في النتيجة العامة لدراسة المذاهب الأخلاقية التي عرضها لمجموعة من النتائج النهائية.

(١) ويقع في ٣٢٠ صفحة من القطع المتوسط في طبعته الثالثة التي صدرت عن مطابع دار الكتاب العربي سنة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م). والكتاب مقسم إلى تمهيد وأربع مقالات: درست الأولى تاريخ الأخلاق في الشرق القديم في مصر وعند الهنود وعند الفرس وعند الصينيين وعند الإسرائيليين. وتناول في الثانية موضوع «الأخلاق عند الإغريق» بأدوارها الثلاثة، وحلل في المقالة الثالثة «الأخلاق في القرون الوسطى»، أي في الفترة الواقعة ما بين أواخر القرن الرابع الميلادي إلى عام ١٤٥٣م الذي فتح فيه الترك مدينة القسطنطينية. وعقد المقالة الأخيرة للحديث عن «الأخلاق في العصر الحديث» فدرس فيها تطور الأخلاق في أوربا، وتحدث فيها عن طوائف فلاسفة عصر النهضة.

(٢) مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤م. ويقع الكتاب في ٤١٤ صفحة من القطع المتوسط. يتكون الكتاب بعد مقدمة المترجمين من مدخل وثلاثة كتب: أولها: بعنوان «اليهودية» ويتكون من ثلاثة فصول، وثانيها: بعنوان «الله والوسطاء والعالم»، في حين يحمل ثالثها عنوان «العبادة الرُّوحية والتقدم الأخلاقي». ومن النقاط التي ربما استهوت محمد يوسف موسى ودفعته لترجمة الكتاب؛ تلك المتعلقة بمسألة «اصطناع منهج التأويل المجازي أو الرمزي في المسيحية والإسلام»، لما لها من علاقة مباشرة باهتمامه المفصل ببحث مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة. فقد شاع الاعتقاد بين مفكري الديانتين أن الكتب السماوية تخاطب الناس جميعًا، العامة والخاصة على السواء، وأنها لذلك تجنح في غير قليل من الحالات لاستعمال الرموز والأمثال والمجازات في سبيل تقريب الحقائق إلى الفهم. ومن ثمة يقتنع العامة ومن إليهم بظواهر النصوص، في حين يجد الخاصة فيها من الإشارات ما يدفعهم إلى تأويلها بغية إدراك الحقائق المستترة خلف جدار من الألفاظ والتعبيرات، على نحو ما كان يصنع المعتزلة والمتصوفة والفلاسفة الكبار أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا مما هو مشهور في تاريخ الإسلام. ويقع الكتاب في ٤١٤ صفحة من القطع المتوسط.

الأستاذ إميل بريهييه الذي تتلمذ على يديه محمد يوسف موسى في مرحلة إعداده أطروحة الدكتوراه. وقد ترجم موسى هذا الكتاب بتكليف من وزارة التربية والتعليم، وشاركه في ترجمته الدكتور عبد الحليم النجار.

(٨) **ابن سينا والأزهر**: وهو في الأصل بحث كتبه المؤلف باللغة الفرنسية ونشر بمجلة «لاريفي دي كير» بالقاهرة ضمن عددها الخاص بذكرى ابن سينا سنة ١٩٥١م. على أن المؤلف عاد فيما بعد وترجمه إلى العربية، ونشره تحت عنوان «ابن سينا بين خصومه وأنصاره في الأزهر» وذلك في العدد ٦٩١ من مجلة «الثقافة» المصرية بتاريخ (٢٨ جمادى الآخرة ١٣٧١هـ/ ٢٤ مارس ١٩٥٢م)[١].

---

(١) وفي مدخله يتحدث المؤلف بإيجاز شديد عن تاريخ نشأة الأزهر، وتطوره، وموقفه من الدراسات الفلسفية في ماضيه وحاضره. ثم تحدث عن ثورة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة بخاصة ابن سينا، وما كان لهذه الثورة من اعتبار الفلسفة عدوة للدين، ساردًا مجموعة من الفتاوى لبعض العلماء ممن عادوا التفلسف منذ ابن الصلاح حتى جلال الدين السيوطي. ثم عرض بعد ذلك لجهود بعض من رجال الأزهر ممن نادوا بضرورة تطوير الأزهر منذ القرن الثالث عشر الهجري، وفي مقدمتهم: حسن العطار، ومحمد عبده، والشيخ حسين والي (خال المؤلف)، والشيخ عبد المجيد سليم وغيرهم. وخلص إلى أن الفلسفة حتى الإغريقية منها قد اتخذت مكانها الرسمي بين المواد الدراسية بالأزهر بفضل الشيخ المراغي، وإن كانت لم تأخذ حتى الآن مكانها الحري بها، لكنها أعانت إلى حد ملحوظ على تطور عقلية أبناء الأزهر، حتى صار للأزهر بعثات للتخصص في الفلسفة بجامعات أوربا. ويختتم المؤلف بحثه بالقول: لقد أصبحنا بفضل الله على ثقة بأن زمن العداء الشديد والخصومة العنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة قد انتهى إلى غير رجعة، وأصبحنا الآن أقدر على تقدير جهود الفلاسفة المضنية التي بذلوها في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة.

(٩) **الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا**: وهو عبارة عن بحث للمؤلف نشره المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة (١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م) في سياق الاحتفال بذكرى ابن سينا[١]. على أنه ليس بحثًا مؤلفًا كما يشير إلى ذلك عنوانه بقدر ما أنه تحقيق للفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في فن الإلهيات من كتاب الشفاء للشيخ الرئيس. يعقب ذلك تحليل لنص هذه الفصول مع عقد مقارنات وموازنات تعبر في مجملها عن مدى تأثر ابن سينا في آرائه السياسية والاجتماعية بهذا الفريق من الفلاسفة والفقهاء أو ذاك. وأخيرًا ثمة ملحق صغير من صفحتين أشار فيه المؤلف إلى بعض المقارنات بين تفكير ابن سينا، وتفكير بعض فلاسفة أوربا في مسألة العمل وحقوق العمال.

(١٠) **الأخلاق في فكر ابن سينا**: وهو عبارة عن مقالة نشرت في العدد الخاص بذكرى ابن سينا الذي أصدرته مجلة «الكتاب» في إبريل سنة (١٩٥٢م/

---

(١) وهذا البحث هو رقم (١) من هذه السلسلة التي تضم إلى جانبه وعلى التوالي الأبحاث التالية:

٢- لويس جارديه: المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي (١٩٥٢م).

٣- أحمد فؤاد الأهواني (محقق): نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا ليحيى بن أحمد الكاشي (١٩٥٢م).

٤- لويس ماسينيون، ودننير ريموندون، وج. فيدا: بعض مباحث (١٩٥٤م).

٥- عبد الرحمن بدوي (تحقيق وتقديم): عيون الحكمة (١٩٥٤م).

٦- أملية مارية جواشون (تحقيق وترجمة وتعليق): كتاب الحدود (١٩٦٣م).

١٣٧١هـ). وقد ركز فيها على إبراز رأي ابن سينا في النفس الإنسانية وقواها وتعريفه لمعنى الخلق، ورأيه في الفضيلة، وأنها وسط بين رذيلتي الإفراط والتفريط... إلخ. كما أخذ على ابن سينا أنه حجَّر واسعًا حين قصر السعادة على الفلاسفة وحدهم.

(١١) **الفلسفة في الشرق**: وهو من تأليف الفيلسوف الفرنسي بول ماسون أورسيل، وقد نشرت ترجمته لأول مرة سنة ١٩٤٦[١]. كما قام المترجم بنشر خلاصة وافية لهذا الكتاب في مجلة الأزهر في عشر مقالات بلغ عدد صفحاتها ٤٢ صفحة من القطع الكبير[٢].

(١٢) **بين رجال الدين والفلسفة**: وهو عبارة عن بحث نشر أولاً على هيئة سلسلة مقالات في المجلدين الثاني عشر والثالث عشر بمجلة الأزهر، حيث دخل فيه المؤلف في نقاش جاد وموضوعي مع السيد محمد فريد وجدي الذي

---

(١) تصدير: إميل بريهييه، دار المعارف، ١٩٤٧م.

(٢) مجلة الأزهر، المجلد الخامس عشر. ويتكون الكتاب من مدخل وستة أبواب عالج فيها المؤلف نظرية تصنيف العالم إلى أجناس، مؤكدًا أن الحضارة الأوربية مدينة للأمم السامية الكبرى وكذلك للعرب الرحل من جهة وللمصريين من جهة أخرى. وتبعًا لذلك؛ درس في كتابه فلسفات آسية الغربية، ومصر، وبلاد ما بين النهرين، وإيران، والصين. ويخلص المترجم إلى القول: إن القارئ المنصف والباحث عن الحق لا يسعه بعد استيعاب الكتاب القيم الذي فرغت الآن من تلخيص ترجمته (بمجلة الأزهر) إلا أن يرى أن اليونان بنوا فلسفتهم على أسس قوية من الشرق، فلا علينا (من إثم) إذًا حين نأخذ بعض ما أثر عن اليونان من علم وفلسفة، فما نأخذه اليوم هو شيء مما أخذوه منا في الماضي البعيد أو قريب منه، والله يهدي للحق ويوفق للخير. ويقع الكتاب في ٢٣١ صفحة من القطع المتوسط.

كان رئيسًا لتحرير المجلة آنذاك. وقد بدأها المؤلف بالقول: إن أحكام الغزالي ومن لف لفه على الفلاسفة بالكفر لا يزال لها أثرها حتى الآن من نزع الثقة بهم، وتنفير الناس منهم[١].

(١٣) **ابن سينا ومشكلات العصر الحاضر**: وهو بحث نشره المؤلف في المجلد الثاني والعشرين من مجلة الأزهر في أربع مقالات تحدث فيها عن مشكلات المجتمع الإنساني، واهتمام ابن سينا بها نظرًا لامتيازه بنزعة عملية جعلته لا يتقيد في تفكيره بمذهب خاص من مذاهب من سبقوه في القديم والحديث على السواء. على أنه اكتفى بعرض آراء الشيخ الرئيس المتعلقة بمشكلة العمل والعمال، أو مشكلة الضمان الاجتماعي، ثم مشكلة المرأة لجهة مساواتها أو عدم مساواتها للرجل في الطبيعة والحقوق والواجبات، ولجهة

(١) ولذلك قصد المؤلف إلى معرفة الموقف الصحيح الذي كان لعلماء الدين مع الفلسفة وما يتصل بها، ولماذا كان هؤلاء الرجال خصوما لُدًّا للفلاسفة والمفكرين؟ ويتصل بهذا الغرض ناحية أخرى ما انفك المؤلف يعرض لها باستمرار تتعلق بالوقوف على الجهود التي قام بها الفلاسفة من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة. وبحسب المؤلف؛ فإن المنطق كان يقتضي من العلماء تقبل الفلسفة اليونانية إلا أنهم رفضوها جملة وتفصيلاً وبلا هوادة! حيث رأوا في رحابها وأشياعها أعداء للدين يجب الحذر منهم والتنكيل بهم ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً. وهنا تدخل محمد فريد وجدي بالتعقيب على هذه المقالة في العدد نفسه الذي نشرت فيه مقررًا أن المسلمين لم يجافوا الفلسفة اليونانية سذاجة وبلاهة، ولكن لأن لديهم بالفعل فلسفة قرآنية، تسمو على كل فلسفة أخرى. ثم توالت بعد ذلك الردود فالتعقيبات حتى المقالة الرابعة على نحو ما سنشير إلى بعضها عند تحليلنا لكتاب القرآن والفلسفة.

الزواج والطلاق: كيف يكون ولمن يكون؟! وهو بذلك يعيد ما قاله من قبل في دراسته «الناحية السياسية والاجتماعية في فلسفة ابن سينا»، في اتفاق واضح إزاء هاتين المشكلتين في الأفكار والصياغة مع فارق وحيد ألا وهو اختلاف خاتمة البحث هنا عنها في بحثه السابق.

(١٤) **الأخلاق في الإسلام**[١]: وفيه تعريف «بالأخلاق الإسلامية الفردية والاجتماعية في غير استيعاب لجميع التفاصيل التي جاء بها فلاسفة الأخلاق فيما بعد، أي بعدما عرفوا الفلسفة اليونانية بصفة خاصة».

(١٥) **القرآن والفلسفة**: وهو الكتاب الذي نعرض له هنا، وقد طبع للمرة الأولى في (ربيع الآخر ١٣٧٨هـ/ نوفمبر ١٩٥٨م). وهو في الأصل عبارة عن الجزء الأول من أطروحة الدكتوراه للمؤلف، كتبها أولاً بالفرنسية ثم

(١) ويقع في ١٣٥ صفحة من القطع المتوسط في طبعته الثانية التي صدرت في بيروت، سنة (١٤١٢ هـ/ ١٩٩١م). والكتاب بعد مقدمته يشتمل على ثلاثة فصول وخاتمة، حيث درس في الفصل الأول الأخلاق العربية قبل الإسلام، وبين في الفصل الثاني الأخلاق في الإسلام كما تؤخذ من منابعها الأصيلة الأولى: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. أما الفصل الثالث فقد خصصه للحديث عن الأخلاق التي ليست من الإسلام مع كونها فاشية في هذا العصر لدى كثير من الناس. وأخيرًا تحدث في الخاتمة عن طرق تكوين الأخلاق، مكررًا بذلك ما ذكره في المبحث الرابع من كتابه «مباحث في فلسفة الأخلاق». ويبدو أنه كان موجهًا لعامة القراء بدليل قول المؤلف في مقدمته «وهدفنا من هذا أن نيسر الأمر على القارئ (العادي) وأن نقفه — في غير مشقة عليه– على ما جاء به القرآن والرسول ﷺ ورجالات الأخلاق في الإسلام في هذه الناحية التي لها خطرها المعروف»، وهو ما يفسر خلو الكتاب من تخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وعدم إحالة النصوص المقتبسة إلى مصادرها، وعدم تخصيص الصفحة الأخيرة منه لثبت المصادر والمراجع.

ترجمها ثانيًا إلى العربية على هيئة كتابين؛ هذا المؤلَّف وكتاب «بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط». ويقع كتاب «القرآن والفلسفة» في ١٦٤ صفحة من القطع الكبير وفق طبعة دار المعارف.

(١٦) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط[1]: ويقوم بناء الكتاب على تمهيد وقسمين، يتركب القسم الأول منهما من ثلاثة فصول،

---

(١) دار المعارف، ١٩٥٩م. وقد التزم المؤلف في خطته المنهج التاريخي التحليلي المقارن؛ لأن أهم ما ينبغي أن يُعنى به مؤرخ الفلسفة هو استعراض التطور التاريخي للفكر الإنساني في كل نظرية لها أهميتها. ونتيجة لذلك صرف المؤلف أغلب جهده ناحية إرجاع كل نظرية من نظريات ابن رشد المهمة إلى أصلها إن كان أفادها من غيره، ومقارنة رأيه بآراء سابقيه، مع تحليل العوامل والأسباب التي أدت إلى تكوين آراء خاصة به في بعض القضايا، أو اتخاذ طريق خاص في معالجتها. وقد عرض المؤلف في الفصل الأول من القسم الأول لحالة بلاد الأندلس منذ فتحها المسلمون سنة ٩٢هـ حتى عصر ابن رشد. ثم خصص الفصل الثاني لحياة أبي الوليد ابن رشد. أما الفصل الثالث، فقد عرض فيه لجهود من سبقوا ابن رشد في العناية بمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة في المشرق والمغرب على حد سواء. وبهذا ينتهي القسم الأول من الكتاب، ثم ينتقل المؤلف إلى القسم الثاني من كتابه فيبدؤه بفصل يبين فيه مبلغ احتفال فيلسوفنا بناحية التوفيق التي عالجها أسلافه دون أن يقارب واحد منهم مبلغَ اهتمامه بها. ثم يتحدث في الفصل الثاني عن إشكالية التأويل المجازي لبعض النصوص الدينية عند سابقي فيلسوف قرطبة، ثم يتحدث في الفصل الثالث عن تطبيقات هذا المبدأ التأويلي، وكيف استدل للعقائد الدينية التي جاء بها الوحي استدلالاً يوافق كل طوائف الناس جميعًا على اختلاف مداركهم ومواهبهم وعقولهم، وذلك في غير ضرر ولا تحيّف للدين أو الفلسفة. بعد ذلك خصص المؤلف فصلاً للحديث عن الظروف والعوامل التي دفعت الغزالي إلى اتخاذ موقف شديد ضد الفلاسفة على نحو ما ظهر في كتابه «تهافت الفلاسفة» وبيان موقف ابن رشد من هذا الكتاب كما ظهر في كتابه «تهافت التهافت». وفي الفصل الأخير تناول المؤلف بالتفصيل ردود الغزالي على الفلاسفة وردود ابن رشد على الغزالي. وأخير يختتم المؤلف كتابه القيم هذا ببيان النتائج التي وصل إليها ابن رشد في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، وفي سبيل إقالة الفلسفة من عثرتها ورد الاعتبار إليها. يقع الكتاب في ٢٤٠ صفحة من القطع الكبير.

في حين يتكون القسم الثاني منهما من أربعة فصول، يتبعه نتيجة عامة للبحث. وكما هو واضح من عنوان الكتاب فإن موضوعه هو بيان موقف ابن رشد من الدين والفلسفة ومحاولته التوفيق بينهما.

أما مؤلفاته في مجالي الفقه والشريعة الإسلامية[١] فهي:

(١٧) الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته: دراسة مقارنة[٢]. ويقع الكتاب في **٥٢٤** صفحة من القطع الكبير.

(١٨) الفقه الإسلامي: مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه[٣].

(١٩) دروس في فقه الكتاب والسنة: البيوع منهج وتطبيقه[٤].

(٢٠) فقه الكتاب والسنة: البيوع والمعاملات المالية المعاصرة[٥].

---

(١) انظر تفصيلاً موسعًا لمؤلفات الشيخ في الشريعة الإسلامية ضمن كتاب: محمد الدسوقي، محمد يوسف موسى...، مرجع سابق، الصفحات ١٦٠- ١٧٩.

(٢) دار الكتاب العربي، القاهرة، (١٣٧٢هـ/ ١٩٥٩م). ويبلغ عدد صفحاته **٥٥٤** صفحة من القطع الكبير في طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٣) دار الكتاب العربي، القاهرة، (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م).

(٤) ويقع في ١٧٢ صفحة من القطع الكبير، مطبعة البرلمان، **١٩٥٣**م.

(٥) ويقع في ٢٠٧ صفحات في طبعة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٥٤م.

(٢١) التركة والميراث في الإسلام مع مدخل في الميراث عند العرب واليهود والرومان[١].

(٢٢) أحكام الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي[٢].

(٢٣) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي[٣].

(٢٤) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي[٤].

(٢٥) أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه[٥].

(٢٦) التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي[٦].

---

(١) ويقع في ٣٩٧ صفحة من القطع الكبير في طبعة دار المعرفة بالقاهرة.

(٢) ويقع في ٥٣٤ صفحة من القطع الكبير في طبعته الثانية التي صدرت سنة (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م).

(٣) وهو يتكون من ثلاثة مجلدات، خصص الأول منها لما سماه «فقه الصحابة والتابعين»، والثاني للحديث عن «عصر نشأة المذاهب»، والثالث للحديث عن «أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه»، نشره معهد الدراسات العربية العالية، مصر، ١٩٥٤- ١٩٥٦م. وقد أهدى المؤلف كتابه هذا إلى العلامة عبد الرزاق السنهوري اعترافاً بفضله في ظهور الكتاب.

(٤) ويقع في ٢١٥ صفحة في طبعة جماعة الأزهر للتأليف والنشر، التي صدرت في سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م).

(٥) وأغلب الظن أنه يمثل القسم الثالث من الكتاب السابق «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي». كما أنه يحمل رقم (٣) من سلسلة دراسات إسلامية التي كانت تصدرها الجمعية الثقافية المصرية، وقد أعادت نشره مكتبة نهضة مصر في ١٨٠ صفحة من القطع المتوسط.

(٦) ويقع في ١٢٧ صفحة من القطع الصغير ضمن طبعة سلسلة «المكتبة الثقافية» التي كانت تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، منتصف أغسطس، سنة ١٩٦٠م.

(٢٧) النسب وآثاره[١].

(٢٨) الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة[٢].

أما مؤلفاته حول الإسلام وكتاباته الأخرى بصفة عامة فهي:

(٢٩) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه[٣].

(٣٠) الإسلام والحياة[٤].

---

(١) وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية، وطبعها المعهد سنة (١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م). وتقع في ١٧٠ صفحة.

(٢) ويقع في ٧١ صفحة من القطع المتوسط، وقد صدر هذا الكتاب ضمن سلسلة «الثقافة الإسلامية» عن المكتب الفني للنشر بالقاهرة، كتاب رقم ٤، ديسمبر ١٩٥٨م.

(٣) ويقع في ٢٣٤ صفحة من القطع الكبير، وقد صدر للمرة الأولى في شهر (المحرم ١٣٧٩هـ/ أغسطس ١٩٥٩م). وأعاد المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بوزارة الأوقاف طبعه ثانية في (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م). وقد لاقى هذا الكتاب استحسانًا شديدًا من قبل العلماء والمفكرين كالشيخ أبي الحسن الندوي الذي قدم للكتاب في طبعته الثانية التي صدرت عن الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦١م، والشيخ محمد الغزالي في مقال له بمجلة الأزهر، كما تُرجم هذا الكتاب على نفقة وزارة الأوقاف المصرية لكل من اللغات: الإنجليزية، والفرنسية، والإسبانية، وترجمه أحد علماء الهنود إلى اللغة الأردية.

(٤) وهو أقرب إلى المطالعات حيث يضم بحوثًا ومقالات ودراسات مختلفة، ويقع في ٣١٠ صفحات من القطع الكبير في طبعة مكتبة وهبة بالقاهرة. كما يشتمل على مجموعة من الفتاوى المختلفة كحكم الاشتغال بالتمثيل، وحكم التأمين على الحياة...إلخ. ومن مباحثه المهمة مبحث «الوطن في الإسلام»، كما عرف المؤلف تحت عنوان «من عيون التراث الإسلامي» بكل من: سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وموطأ الإمام مالك، والرسالة للإمام الشافعي.

(٣١) نظام الحكم في الإسلام[١].

(٣٢) ابن تيمية[٢].

(٣٣) العقيدة وخطر الانحراف[٣].

(٣٤) الترجمة والتعليق على كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية»[٤].

(٣٥) تحقيق وتعليق وتقديم وفهرسة كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني[٥].

(٣٦) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي[٦].

---

(١) وهو في الأصل عبارة عن فصل موجز كتبه المؤلف حول الموضوع ضمن كتابه «المدخل إلى الفقه الإسلامي»، ثم عاد فوسعه بعد أن قام بتدريس هذا الموضوع لطلاب الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة. وهو يقع في ٢٢٢ صفحة من القطع الكبير في طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٢) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، رقم ٥ من سلسلة أعلام العرب، ١٩٦٢م. ويقع في ٣١٦ صفحة.

(٣) ويقع في ٩٤ صفحة من القطع المتوسط، وهو في الأصل عبارة عن مجموعة من المقالات نشرها المؤلف في مجلة «المسلمون» في سنتها الثالثة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م). ثم أعاد نشرها ضمن سلسلة «الثقافة الإسلامية» في عددها رقم ٣٩، شعبان ١٣٨٢هـ.

(٤) لمؤلفه أجناس جولدتسيهر، وذلك بالاشتراك مع كل من: عبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري، فبراير ١٩٤٦م. ولهذا الكتاب ترجمة أخرى قام بها الدكتور عبد الحليم النجار.

(٥) تحقيق مشترك مع علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م). ويقع في ٤٥٨ صفحة من القطع الكبير.

(٦) ترجمه بالاشتراك مع الدكتور عبد الحليم النجار، وقام بمراجعته الدكتور حسين فوزي، وقامت بنشره الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، ويقع في ٦٣٨ صفحة من القطع الكبير.

(٣٧) مثل عليا إسلامية وعربية[١].

(٣٨) من وحي القرآن[٢].

(٣٩) تقديم كتاب «العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب»، تأليف يوهان فك؛ نقله إلى العربية وحققه وفهرس له: عبد الحليم النجار؛ بتصدير أحمد أمين بك؛ وتقديم محمد يوسف موسى[٣].

(٤٠) نقد لكتاب «تاريخ الفلسفة الحديثة» لمؤلفه يوسف كرم[٤].

(٤١) أثر السنة في التشريع الإسلامي [١]، مجلة الإسلام والتصوف، مشيخة الطرق الصوفية، العدد الحادي عشر، السنة الثانية، (٤ شوال ١٣٧٩ هـ/ أول إبريل ١٩٦٠م)، ص ١٩-٢٣. وقد أمهره باسم المستشار الثقافي لوزارة الأوقاف.

---

(١) سلسلة تتكون من خمس مقالات نشرها في مجلة الأزهر ابتداء من عدد جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩هـ إلى شوال ١٣٧٩هـ. ومن تلك المثل التي ألقى الضوء عليها: قوة إيمان أبي بكر، والإحساس بالمسؤولية، والعدل بين الناس، والمساواة في الحقوق، والحفاظ على أموال بيت المال...إلخ.

(٢) عندما ظهر الإصدار الثاني لمجلة الرسالة، باشر الدكتور في كتابة سلسلة مقالات تحت هذا العنوان، غير أن موته حال دون متابعتها حيث لم يكتب سوى مقالين أولهما في العدد ١٠٢٠ (العدد الثاني في الإصدار الجديد) الصادر بتاريخ (١١ ربيع الأول ١٣٨٣هـ/ أول أغسطس ١٩٦٣م) وفيه شرح للآية الكريمة ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ﴾ [الحديد/ ٧]. ثم نشر في العدد الرابع من الرسالة مقاله الأخير الذي أشرنا إليه سابقًا في بداية حديثنا عن مؤلفاته.

(٣) الدار المصرية السعودية للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

(٤) مجلة الكتاب، السنة الرابعة، مجلد ٥، جزء ٧، يوليو ١٩٤٩م. وقد أعيد نشر هذا النقد ضمن: يوسف كرم مفكرًا عربيًّا ومؤرخًا للفلسفة: بحوث عنه ودراسات مهداة إليه، تصدير وإشراف عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٨م. ص٥٠٩- ٥١٦.

(٤٢) أثر السنة في التشريع الإسلامي [٢]، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثاني عشر، السنة الثانية، (٤ ذي القعدة ١٣٧٩ هـ/ أول مايو ١٩٦٠م)، ص ١٩- ٢٥.

(٤٣) الرسالة للإمام الشافعي، مجلة تراث الإنسانية[١]. وقد عرض في مراجعته تلك للعناصر التالية على التوالي: حياة الشافعي وآثاره: مولده ونشأته، نبوغه وتقديره، رحلاته وأثرها، ومؤلفاته: الرسالة: كتابتها، وتحليلها، وتقديرها، ومقتبسات من الرسالة: وجوه بيان القرآن، والحاجة إلى السنة، وخبر الواحد وشروطه وحجيته، ومن له أن يقيس.

أما مقالاته في التصوف الإسلامي ففي مقدمتها:

(٤٤) القيم الرُّوحية في الإسلام، مجلة كلية الآداب، الجامعة المصرية، المجلد الثاني، الجزء الأول، مايو ١٩٣٤.

(٤٥) التصوف الصحيح وأثره، مجلة «الإسلام والتصوف»[٢]، مشيخة الطرق

---

(١) سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية بأقلام الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الأول، ١٩٦٠م، ص ٤٠٥-٤١٨.

(٢) جدير بالذكر أن الشيخ قد شارك في العديد من الندوات الشهرية التي كانت تعقد تحت عنوان «ندوة الإسلام والتصوف»، وتتناول في كل مرة موضوعات تتعلق بهذا الشأن. وكانت أول ندوة شارك بها (وهي الندوة الثانية للمجلة) تحمل عنوان «العلوم الظاهرية والباطنية» حاضر فيها مع كوكبة من أساتذة التصوف بالجامعة المصرية كمحمد مصطفى حلمي، وعبد الحليم محمود، وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني وغيرهم. ومن الندوات التي =

الصوفية، العدد الأول، (١٣ ذي القعدة ١٣٧٧هـ/ أول يونية ١٩٥٨م)، ص ٢٤- ٢٧.

(٤٦) الطريق إلى الحقيقة، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثاني، (١٤ ذي الحجة ١٣٧٧هـ/ أول يوليو ١٩٥٨م)، ص ٢٨- ٣١.

(٤٧) التدين هو العلاج لأدواء البشرية: الدين والتدين والتصوف، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثالث، (١٥ المحرم ١٣٧٨هـ/ أول أغسطس ١٩٥٨م)، ص ٥١- ٥٤.

(٤٨) التدين هو العلاج لأدواء البشرية: من خصائص دين الإسلام، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الرابع، (١٧ صفر ١٣٧٨هـ/ أول سبتمبر ١٩٥٨م)، ص ١٠- ١٥.

(٤٩) محمد المثل الكامل (على هامش ذكرى المولد النبوي)، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الخامس، (١٧ ربيع الأول ١٣٧٨هـ/ أول أكتوبر ١٩٥٨م)، ص١٩-٢٢.

(٥٠) التدين هو العلاج لأدواء البشرية: الدين والتدين، مجلة الإسلام والتصوف، العدد السادس، (١٩ربيع الآخر ١٣٧٨هـ/ أول نوفمبر ١٩٥٨م)، ص ١٢-١٦.

= شارك بها فيما بعد ندوة «يسألونك عن الروح»، وندوة «الحياة الروحية للرسول»، وندوة «موالد الأولياء»، وندوة «كرامات الأولياء بين العلم والشعوذة»، وندوة «أزمة الزواج: أسبابها وعلاجها».

(٥١) التدين هو العلاج لأدواء البشرية: أثر التدين، مجلة الإسلام والتصوف، العدد السابع، (٢٠ جمادى الأولى ١٣٧٨هـ/ أول ديسمبر ١٩٥٨م)، ص ٢٤- ٢٧.

(٥٢) التدين هو العلاج لأدواء البشرية: أثر التدين في العالم الذي واجهه الرسول، مجلة الإسلام والتصوف، العدد الثامن، (٢١ جمادى الآخرة ١٣٧٨هـ/ أول يناير ١٩٥٩م)، ص ٢٨- ٣١.

(٥٣) مبادئ إنسانية من هجرة الرسول، مجلة الإسلام والتصوف، السنة الثالثة، العدد الثاني، (٧ المحرم ١٣٨٠هـ/ ١ يوليو ١٩٦٠م)، ص ٣٥- ٣٨.

رابعًا: منهج المؤلف والهدف من وراء تأليف الكتاب

يمكن القول إن المؤلف قد تغيّا من وراء اختياره لموضوع العلاقة بين القرآن والفلسفة كجزء من أطروحته العلمية عدة أمور، أتى على ذكرها في مقدمة كتابه، وذلك على النحو التالي:

(١) التأكيد على أن القرآن الكريم كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين إلى التفلسف.

(٢) بيان ما اشتمل عليه القرآن من فلسفة في آياته الكريمة التي تعرضت لأمهات المشاكل الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية.

(٣) بيان أن القرآن هو المصدر الأول، أو الأصيل، الذي استوحاه المتكلمون في صياغة آرائهم ومذاهبهم الكلامية على اختلافهم وتنوعهم.

(٤) التأكيد على أن القرآن الكريم كان مع ذلك حاجزًا دون نوع آخر من التفكير، ذلك الذي كان عماده الفلسفة الإغريقية، وذلك بفضل الآراء الحقة التي صدع بها، ودلل عليها في كثير من المشاكل التي كان المفكرون والفلاسفة منها في أمر مريج.

(٥) بيان أن القرآن من هذا الجانب -جانب معارضة ومقاومة الفكر الوثني- لم يُدْرس بعدُ الدراسة التي يجب أن يقوم بها المتخصصون، كما لم يفد منه المشتغلون بعلم الكلام قديمًا الفائدة الكاملة التي ينبغي إدراكها في هذا الجانب المهم.

(٦) بيان الخطأ الذي وقع فيه المستشرقون الذين ذهبوا إلى أن القرآن الكريم يتعارض مع نظر العقل الحر، وأنه كان من أهم العوائق التي حالت دون تقدم المسلمين في مجال الفلسفة.

أما عن منهج المؤلف في الكتاب؛ فهو يفصل آراء كل من: أهل السنة والمعتزلة في المسائل التي يعرض لها (ذات الله وصفاته - العدالة الإلهية: العمل بين الله والإنسان، مشكلة إرادة الشر وخلقه، الإضلال والهداية، الوعد والوعيد)، ثم يدلي بدلوه في المسألة، محاولاً التزام خط أو منحى التوفيق بين كلا المذهبين.

وهو بطبيعة الحال يعرض لآراء أخرى تخص المجسمة والمشبهة والخوارج والمرجئة إلى جانب هذين المذهبين الفكريين الكبيرين.

على أن نزعة التوفيق لديه لا تقلل من حدة نزعته النقدية التي تبدو واضحة في كافة صفحات الكتاب، حيث لا يتابع أيًّا من هذين المذهبين على الدوام، وإنما يأخذ من كل واحد منهما ما يراه حسنًا، ويطرح عنه ما يراه سيئًا، وعادة ما يؤدي به ذلك إلى قبول رأي المذهب الآخر على اعتبار تقابل المذهبين من جهة، ورفضه قبول الآراء الأخرى خارج هذين المذهبين من جهة أخرى.

ولعله سيتضح لنا خلال استعراضنا لقضايا الكتاب كيف أنه كان موفقًا في أغلب المسائل التي أدلى فيها بدلوه محاولاً التوفيق بين كلا المذهبين، وإن خالفناه في بعضها بطبيعة الحال.

بقي أن نشير أيضًا إلى أن المؤلف يتابع المنظومة الفلسفية من الكِنْدي إلى ابن رشد، والتي تطالب صراحة بضرورة عدم اشتغال العامة بالفلسفة وعلم الكلام، يقول في ذلك:

«نقول إذا كان الأمر كذلك، فإننا نرى أنه من الواجب والخير بالنسبة للعامة عدمُ الخوض في هذه النصوص وفيما تحتمله من معان، بعد أن يفهموا أنها بعيدة عن إفادة التجسيم أو التشبيه. أما الخاصة، فالواجب عليهم تأويلها بما يتفق والسياق وقواعد اللغة وأصول الدين، وبما يتفق بصفة خاصة والآيات المُحكَمة

الواضحة الأخرى. ذلك خير في رأينا من أن نقول بصفة عامة كما قال الرازي، بأن عدم التعرض إلى بيان المراد من هذه الآيات أسلم وإلى الحكمة أقرب»[١].

وهنا لا بد من الإشارة إلى حقيقة أن التأسيس العلمي (الديني) الذي تلقاه الشيخ في مطلع حياته ساهم بشكل كبير، بالإضافة إلى نزعته الفلسفية، في إعادة تشكيل ما هو مطروح ومتناول في القضايا محل النزاع. وهذا الأمر يدل عليه تملك المؤلف ناصية الأمر في الاستشهاد بالقرآن الكريم الذي أتم حفظه وهو صغير والحديث النبوي الشريف. بل إنه غالبًا ما يضيف إلى أي من المذهبين نقاطًا إضافية غفل عنها أصحاب المذهب قديمًا رغم أنها تؤيد ما يذهبون إليه.

وآية ذلك ما ذكره -على سبيل المثال- عند تعرضه لمسألة الهداية والإضلال حين عرض لرأي المعتزلة الذي ينفي نسبتهما إلى الله تعالى، مستدلين في ذلك بمجموعة من آي الذكر الحكيم من بينها قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ [الروم/ ٢٩] وتأويلهم لها بالقول: أي من يهدي من خذله الله فلم يُعنه بلطفه الذي لا يستحقه. نقول بعد ذلك استطرد المؤلف قائلاً: «وبخاصة (وهذا ما نلاحظه في هذه الآية وإن كان لم يشر إليه أحد من المعتزلة) أنه قد

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، الطبعة الحالية، ص ٩٧.

صرحت الآية نفسها بأن هؤلاء الذين أضلهم الله قد اتبعوا أهواءهم بغير علم، أي من غير دليل أو بحث، فاستحقوا الخذلان ومنع اللطف عنهم»[١].

وفي موضع آخر يتعلق بتأويل المعتزلة أيضًا للآية الرابعة والثلاثين من سورة غافر، وهي ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾، وبعد أن أتى على ما ذكره الزمخشري في الكشاف نراه يقول: «ومن الممكن أن يضيف المعتزلة إلى هذه الآية آية (٢٨) من السورة نفسها التي جاء فيها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾، أي إن الله لا يمنح لطفه -الذي به يهتدي من يُمْنَحه- مَن لا يكون أهلاً له»[٢]. ويقول في موضع آخر في سياق تأكيد أهل السنة خلق الله لأفعال العباد: «ولأهل السنة بعد هذا أن يستندوا أيضًا إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ. وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات/ ٩٥-٩٦]، وذلك حكاية ردّ إبراهيم عليه السلام لقومه حين كسَّر أصنامهم، على أن تكون (ما) في الآية الثانية اسمًا موصولاً، لا نافية، فيكون المعنى: كيف تعبدون الأصنام التي تنحتونها من الحجر أو الخشب مثلاً والله هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون!»[٣].

(١) المرجع السابق، ص ١٦٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

أيضًا يبادر بإضافة مجموعة من الآيات القرآنية على ما استدل به المعتزلة من جانبهم لإثبات أن الهدى والضلال أمران من عمل الإنسان نفسه فيقول: «ونستطيع هنا أن نذكر من جانبنا آيات أخرى مماثلة لتلك التي استدل بها المعتزلة. من ذلك قول الله – تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص/ ٥٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المنافقون/ ٦]، وقوله: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [الحج/ ٥٣]. ومن العدل وحسن تفسير القرآن أو تأويله أن تكون هذه الآيات، التي ذكر فيها سبب الإضلال أو الهدى المضافَيْن لله تعالى، هي المُحْكَمة في هذه الناحية، وأن تؤوَّل الآيات الأخرى التي لم يُذكر فيها هذا السبب بحسبها. بهذا يكون الهدى والضلال من العبد نفسه، ويكون الله عادلاً تمام العدل أيضًا»[1].

وهنا نلاحظ أمرين رئيسين في طريقة تعامل الشيخ مع القرآن الكريم:

-الأول أخذه بمنهج التأويل؛ لصرف الآيات المتشابهات عن معناها الظاهري، خاصة تلك التي تتحدث عن صفات الله تعالى على النحو الذي يشي بمشابهته الخلق في امتلاك أعضاء كالوجه واليد والقدمين...إلخ. فالشيخ يعيب على السلف توقفهم عن تأويل المتشابهات والتسليم بها على ظاهرها؛ مما أوقع فريقًا من الحنابلة (وابن تيمية أيضًا) في شبهة القول بالتجسيم. يقول في ذلك

(١) المرجع السابق، ص ١٧٤.

بعد أن عرض لآراء المشبهة القائلة بوجود الله في السماء: «أما الوقوف دون تأويل هذه الآيات لفهم المراد منها حسب طاقة العقل الإنساني، كما كان يريد الرسول (بحسب الحديث المروي عنه والذي ينهى فيه عن معارضة القرآن بعضه ببعض) ورجال السلف، فأمر قد لا يقبله من يرى – بحق- أن القرآن أوحي إلى النبي ليُفهم (وإلا فما الفائدة منه!)، وأن على النبي نفسه بيانَه، وبخاصة ما كان منه غامضًا في حاجة إلى تفسير (ومن ثم فإن أي حديث يتعارض ونص القرآن يجب رفضه حتى وإن صح سنده)»[١].

-الأمر الثاني أنه يراعي في كافة الشواهد والاستدلالات التي يذكرها -سواء قال بها أهل السنة أو المعتزلة أو أضافها بنفسه- مسألتين مهمتين هما: سياق الآيات من جهة، ومكان نزولها من جهة أخرى (مكية أو مدنية). والواقع أنه كان لهذا المنهج إفادة كبيرة لم يتداركها كثير من أصحاب المذهبين؛ فقد يترتب على إغفال السياق العام للآيات- كما أوضح الشيخ بحق في أكثر من موضع- نسبة شيء ما (كالهداية والإضلال على سبيل المثال) إلى غير فاعله! كما يترتب على إغفال موضع النزول مراعاة السياق العام الذي نزلت فيه الآيات بحيث تختلف الأهداف والغايات بحسب المخاطَبين بها، ففي الآيات المكية تأكيد على وحدانية الله لمواجهة النزعات الوثنية، أما في الآيات المدنية فيختلف الأمر قليلاً أو كثيرًا تبعًا للمستجدات التي طرأت على الإسلام والمسلمين أنفسهم.

(١) المرجع السابق، ص ٨٧.

أما بالنسبة لحرص الشيخ على إبراز ضرورة مراعاة سياق الآيات المُستشهَد بها من قِبل المعتزلة والأشاعرة على حد سواء، فنجد مثالاً له في أكثر من موضع في الكتاب. فعلى سبيل المثال استشهد الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الرعد/١٦] للدلالة على نسبة خلق أفعال العباد لله، يقول الشيخ: «إننا نلاحظ أن استدلال أهل السنة بهذه الآية لا يتفق والسياق. إن ما استدل به هؤلاء هو جزء من هذه الآية فقط. وهي بتمامها هكذا: ﴿ قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ قُلِ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ لَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ نَفۡعٗا وَلَا ضَرّٗاۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ أَمۡ هَلۡ تَسۡتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُۗ أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ﴾.

ويضيف الشيخ «ونظرة إلى هذه الآية بتمامها، بل إلى الآيتين اللتين قبلها، كافية بأن تجعلنا نفهم أن الأمر هنا ليس مسألة خلق الله أفعالَ الإنسان، أو أن هذا هو الذي يوجدُها باختياره وقدرته؛ بل الأمر أَجَلّ من هذا كله. إن الله يريد بهذه الآية وما قبلها أن يرُدَّ على الكفار الذين جعلوا له شركاء، فحَجَّهم بما معناه: هل هؤلاء الشركاء خلقوا شيئًا كما خلق الله، فيكون لهم الحق أن يُعبدوا مثله؟! ثم كانت النتيجة أن أكدّ الله أن هؤلاء الذين زعمهم الكفار شركاء لله تعالى لم يخلقوا شيئًا ما، وأن الله هو وحده خالق كل شيء، فهو إذًا وحده الحريّ بالعبادة»[١].

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

وقد عاب الشيخ على الأشاعرة طريقة استدلالهم بالقرآن «نعني اقتطاع آية أو جزء منها عن سياقها وتأويلها بما يتفق ومذهب المستدلِّ بها، (وذلك) ليس من الحق في شيء. (أما) الواجب في التأويل للقرآن [فـ] ملاحظة السياق الذي وردت فيه الآية، وعدم إكراهها على أن تؤدي وجهة نظر خاصة. ذلك أدنى للحق، وأليق بالقرآن»[١].

أما بالنسبة لتأكيده ضرورة مراعاة موضع النزول، فيكفي للدلالة عليه ما ذكره عند ابتداء القول في الآيات التي توحي بالتشبيه حين قال: «لقد كان من الطبيعي أن يفيض القرآن في الكلام عن الله الواحد الأحد الذي لا شريك له، والقادر الذي لا حدّ لقدرته، والمريد الذي لا يقف شيء ما دون ما يريد. وكان من الطبيعي كذلك أن يؤكد القرآن، مع هذا كله، أن الله لا يشبهه أحد من خلقه. وبخاصة والقرآن نزل أول الأمر على العرب، وهم – إلا قليلاً جدًّا منهم– كانوا عبدة أصنام؛ يصنع الواحد منهم صنمه على النحو الذي يريد، ثم يعكف على عبادته»[٢].

وهو في كل أولئك يتوافق مع ما ذكره في مقدمة كتابه من أن المتكلمين لم يفيدوا من القرآن الكريم إفادة كاملة وعلى النحو المطلوب للوصول إلى معرفة

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤.

الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل «وهذه المعرفة يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن، فذلك أولى من تأويل هذه الآية وتلك؛ لتتفق مع مذهب الأشاعرة أو المعتزلة مثلاً من المتكلمين وليس لهذا أوحى الله تعالى القرآن لرسوله عليه الصلاة والسلام»(١).

خامسًا: «القرآن والفلسفة» في سياق الخطابات السابقة عليه

ومن أهم المؤلفات التي سبقت كتاب «القرآن والفلسفة» في توضيح أصالة الفلسفة الإسلامية والرد على مزاعم المستشرقين الغربيين كتابات الأستاذ الإمام محمد عبده؛ خاصة تلك التي عُنيت بالرد على مزاعم كل من: رينان وهانوتو(٢). حيث أكثرَ الأخير «من ذكر التمدُّن الآريّ والتمدُّن الساميّ، والتفريق بينهما، وأنّ أحدهما قهرَ الآخر، وأنّ التمدُّن الآريّ هو الذي ظفرَ بقُرْنة التمدُّن الساميّ، وما يشبه ذلك»(٣)، وكذلك رده على فرح أنطون في بحثه عن «ابن رشد وفلسفته» وزعمه أنّ المسيحية كانت أكثرَ تسامُحًا مع العلم والعلماء من الإسلام(٤).

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠١.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق ومكتبة الإسكندرية، الطبعة الثانية، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، الجزء الثالث «الإصلاح الفكري، والتربوي، والإلهيات»، ص ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٨، ويتضمن الرد مقالات ستة إضافة إلى كلمات عن طعن الإفرنج في الإسلام، الصفحات ٢١٥-٢٥٦.

(٤) وذلك تحت عنوان «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» ضمن الأعمال الكاملة لمحمد عبده، الصفحات ٢٥٧-٣٦٨.

وإلى جانب تلك الردود هناك «رسالة التوحيد» التي بحثَ فيها الإمام أهم القضايا الكلامية، خاصة ما يتعلقُ بالقضاء والقدر، وحرية الإرادة الإنسانية، إلى جانب بحثهِ فلسفة ابن رشد، وآراء المتكلمين في الوجود وعلم المنطق والولاية الصوفية...إلخ[١].

وفي السياق ذاته [الردود] يقع كتابُ المهندس علي يوسف «الرد على رينان»، الذي صدر عن دار الآداب، عام (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م). وهو عبارة عن ترجمة لنص رينان عن الفرنسية إضافة إلى تعليقات نقدية ضمنها المؤلف في حاشية الكتاب. وجدير بالذكر أنّ المؤلف كان من أوائل المهتمين بالفلسفة علمًا وتأريخًا، حيث خلّف عدة كتيبات صغيرة عن الفارابي، ورسائل إخوان الصفا، فضلاً عن عشرات المقالات الخاصة بفلاسفة الإسلام: كابن سينا، والتوحيديّ وغيرهما والتي نشرها بمجلة الآداب.

وهناك أيضًا كتاب محمد لطفي جمعة «تاريخ فلاسفة الإسلام، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية»، والذي طبع للمرة الأولى عام (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م). وقد وضعه المؤلف بقصد الإجابة عن أسئلة ثلاثة، هي: هل لنا حقًّا أجداد في الفكر والعقل؟ وهل لهؤلاء الأجداد قيمة في ميدان العلم الحديث؟ وأين كتبهم؟ وما مكانتهم بين ظهراني الفلاسفة الذين نقرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذور من أقوالهم في الكتب والمجلات والصحف؟

---

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٣٧٧- ٥٦٨.

ومن الكتب التي اهتمت بتأصيل الحياة العقلية في الإسلام كتاب الشيخ عبد المتعال الصعيدي «الوسيط في تاريخ الفلسفة»، وهو في الأصل عبارة عن مقالات منشورة في مجلة الأزهر ظهرت في عقد الثلاثينيات إلى جانب مقالات أخرى لكل من: الخضيري، والأهواني، ومحمد يوسف موسى، وآخرين. ومن أهم المسائل التي أبرزها هذا الكتاب تمييز صاحبه ما بين المباحث الفلسفية الأصيلة (فلسفة المسلمين) التي تعبر عن الفكر الإسلاميّ الخالص ممثلة في علم الكلام وأصول الفقه، والفلسفة الإسلامية المتمثلة في الينابيع الفكرية المختلفة لفلاسفة الإسلام، وهو ما عبر عنه بعنوان «الفلسفة الإسلامية الداخلية والخارجية»[١].

وبطبيعة الحال؛ هناك المؤلَّف الأشهر في هذا المجال ألا وهو كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق[٢]، والذي قدم فيه رؤية جديدة تقومُ على تلمُّس نشأة التفكير الفلسفيّ الإسلاميّ في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أنْ يتصلوا بالفلسفة اليونانية ويدرسوها دراسة وافية. وقد تتبع فيه

(١) عبد المتعال الصعيدي، الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الجامعة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، دون تاريخ، ص ٧ وما بعدها. كما ذهب مع كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد عبد الهادي أبو ريدة إلى أن الكندي من أئمة التجديد باعتباره أول « الفلاسفة المشائين»، وأول من مهد الطريق للنظر العقلي في الثقافة الإسلامية، وأول من أعمل النقد في الفكر الفلسفي الوافد من الثقافات الأخرى.

(٢) راجع مناقشة موسعة لما ورد في هذا الكتاب ضمن تقديمنا له بعنوان « مصطفى عبد الرازق» وكتابه التمهيد: مدرسة فلسفية في رحاب الجامعة المصرية» ضمن إصدارات هذا المشروع.

«جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر»[١].

ومن هنا جاء عرضه لآراء كل من: تِنّمان Tennemann (ت ١٢٣٤هـ/ ١٨١٩م) والتي ضمنها في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة»[٢] (ص ٤-٨)، وفكتور كوزان (ت ١٢٦٣هـ/ ١٨٤٧م) Cousin (ص ٨-٩) التي أعلنها في محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس، وإرنست رنان Renan التي أوردها في كتابيه «ابن رشد ومذهبه»، و «تاريخ اللغات السامية» (ص١٠-١٢)، وجوستاف دوجا Gustave Dugat التي ضمنها في كتابه «تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين»[٣] (ص١٣)، ومُنك (ت ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م) Munk في كتابه «أمشاج من تاريخ الفلسفة اليهودية والعربية» (ص١٤-١٥).

يتابع محمد يوسف موسى إذًا في كتابه «القرآن والفلسفة» هذا المنحى التأصيلي كما هو موضح بصورة خاصة في كتاب التمهيد. وذلك عبر فصوله الأربعة التي تناولت علائق «القرآن والفلسفة والمجتمع الذي يدعو إليه» (الفصل الأول)، وأكدت أن «طبيعة القرآن تدعو للتفلسف» (الفصل الثاني)، وبحثت

---

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤م، ص ٣.

(٢) نشر كتاب تنمان هذا لأول مرة بالألمانية سنة ١٨١٢م، فيما ينقل الشيخ مصطفى عبد الرازق اقتباساته عن الترجمة الفرنسية للكتاب والتي قام بها الفيلسوف الفرنسي كوزان (ت ١٨٤٧) سنة ١٨٢٩م.

(٣) طبع للمرة الأولى بباريس سنة ١٨٨٩م.

مسألة «ذات الله وصفاته» (الفصل الثالث)، ثم عرجت أخيرًا على بحث مسألة «العدالة الإلهية» (الفصل الرابع)، وأبرزت أهم النتائج التي توصلت إليها أخيرًا تحت عنوان «نتيجة وخاتمة».

وفي كل أولئك؛ تؤكد فصول الكتاب أن مذاهب المتكلمين في مجموعها مستوحاة من القرآن الكريم أولاً، وأنه ليس صحيحًا ما ذهب إليه «تنمان» من أن القرآن عاق المسلمين عن التقدم في الفلسفة ثانيًا، وثالثًا أن ثمة عوامل أخرى كان لها أثرها في فلسفة المسلمين، وأن عدم إفادة المتكلمين من القرآن الكريم الإفادة الكاملة قد حال دون «أن نعرف كيف نصل بالقرآن إلى معرفة الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل، أي إلى المعرفة التي لا يصل إليها العقل وحده»[١].

سادسًا: أهم قضايا الكتاب

(١) الفلسفة القرآنية وأبرز نواحيها

ينطلق المؤلف في بيان العلاقة التي تجمع القرآن الكريم بالتفلسف من عدة اعتبارات يأتي في مقدمتها:

- أن القرآن الكريم –بما أنه دعوة للناس جميعًا على اختلاف حظوظهم من

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٠١.

العقل والقدرة على التفكير- منه ما يتجه للقلب ليتفتح للموعظة؛ ومنه ما يتجه للعقل ليُذْعن للمنطق والدليل؛ ومنه -بجانب هذا وذاك- ما يشتمل على الحقيقة سافرة كما يفهمها الجميع؛ ومنه أيضًا ما يجيء في شكل أمثال يضربها الله للناس ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ ٤٣].

- وإذا كان ذلك كذلك؛ كان القرآن حَرِيًّا أن يصل إلى ما أراد الله من الهداية وتبيين الحق من الباطل، فيما كان الناس فيه من أمر مريب قبل نزوله، مما يتصل بكل من: الله، والعالَم / الطبيعة، والإنسان.

- وبحكم ابتعاد العالم كثيرًا أو قليلاً عن العقيدة الحقة؛ كان لا بد إذًا من أن يتجه القرآن لتصحيح العقيدة قبل كل شيء، ولبيان الحق فيما كان عليه الناس في بلاد العرب التي كان يتمثل فيها الديانات والملل المختلفة العديدة[١]. ويخلص المؤلف من كل ما سبق ومن استعراض الحياة العقلية والدينية التي كان عليها العرب قبل مجيء الإسلام إلى القول: «كل هذا يدل على أنه كان للعرب قبيل ظهور القرآن شيء من النظر العقلي في بعض النواحي الفلسفية، وإن لم يكن ذلك قائمًا على أساس أو منهج معروف محدود... كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما

(١) المرجع السابق، ص ٦.

يتصل بالألوهية والعالَم والبعث والحياة الأخرى. وكان لهذا، كثيرًا ما يثور الجدل في هذه المسائل، وبخاصة بين أهل النِّحَل المختلفة»[١].

وبطبيعة الحال؛ فإن وضعًا كهذا، يستدعي أن يقول القرآن الكلمة الفاصلة فيما كانوا فيه يختلفون، وأن يبين الحق فيما عليه الناس من اعتقادات وعادات، ما يستلزم أن يجادل بطبيعة الحال المخالفين لما أراد أن يقرر من اعتقادات جديدة. ومن هنا «كان لا بد كذلك من أن يكون القرآن نفسه موضع أخذ ورد وجدال بين الذين آمنوا به وبين الذين ضلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة، وبخاصة، والقرآن نفسه بـ (حكم) طبيعة تكوينه، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضًا في بادئ الرأي (ظاهر الأمر)، يدعو إلى كثير من (إعمال) التفكير من (قِبل) الأنصار ومن (قِبل) الخصوم على السواء»[٢].

يتحصل مما سبق إذًا أن القرآن الكريم قد نزل في بيئة كانت في أمس حاجة إليه من جهة، ومستعدة لتلقيه من جهة أخرى. ناهيك بأنه يدفع قارئيه الذين يتدبرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، ما أعدّ العرب والمسلمين للتفلسف

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠ وهو ينقل هذا الكلام عن كتاب التمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ١١١-١١٢ ويستطرد في الهامش: وكان هذا الجدل للدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الدخيلة عليهم، وأحيانًا انتصارًا لدين إبراهيم الذي كانوا يلتمسونه.

(٢) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٠.

(علمي الكلام وأصول الفقه)، ولفلسفة التراث الإغريقي الذي عرفوه فيما بعد. فما المقصود بالتفلسف الذي أدى إليه اشتغال المسلمين بتدبر آيات الذكر الحكيم قبل أن يتعرفوا إلى الفلسفة الإغريقية إبان عصور الترجمة؟

هنا يؤكد المؤلف أنه إذا كان المقصود بالفلسفة المعرفة الحقة لله والكون السماوي والأرض/الطبيعة والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يُراد به معرفة حقائق الوجود في العالَم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالَم الأصغر الذي هو الإنسان، والمبدأ الأول لذلك كله؛ إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التي تهدف إليها، فإن القرآن الكريم قد اشتمل على مختلف الجوانب الفلسفية الإلهية والطبيعة والإنسانية.

كما يؤكد المؤلف في بيانه أن طبيعة القرآن الكريم تدعو للتفلسف: «لو أن القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب، ما كان -على ما نعتقد- يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفي. ذلك بأنه قد لا يكون عسيرًا كل العسر أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد يحدد العلاقات بينه وبين أمثاله من الناس، وقد لا يكون كذلك عسيرًا كل العسر أن يغير المرء، بحكم البيئة الجديدة التي يجد نفسه فيها، من أحكامه الأخلاقية ومعاييره لما يكون (يصدر) منه ومن غيره من أعمال، ليصف بعضها بالخير وبعضها بالشر. لكن القرآن مع هذا وذاك، كتاب دين، كتاب عقيدة، جاء ليغير ما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجري مجرى الدم من الإنسان، ... إذًا كان من الضروري أن يثير القرآن، وهذا شأنه

وطبيعته، ما أثار من الجدل والتفكير؛ سواء أكان من الذين أخلصوا حقًّا بقلوبهم للدين الجديد، أم من الآخرين أيضًا الذين دخلوا في الإسلام وفي قلوبهم كثير أو قليل مما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلصوا تمامًا منها»[١].

ولكن لأن القرآن قد بين الحق فيما يتعلق بمشاكل الألوهية والطبيعة؛ فإننا نرى المسلمين في فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظري البحث عن الحقيقة في هذه النواحي كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من أبناء الأمم الأخرى. بمعنى أنه بعد أن وقر في نفوس المسلمين أنهم حازوا الحقيقة الكاملة فيما يتعلق بهذين المبحثين بواسطة الوحي الإلهي انصرفوا إلى شرحها والانتصار لها. وهكذا لم يتجهوا إلى التفلسف كما أُثر عن اليونان؛ لأنهم وجدوا في القرآن ما استغنوا به عن كل فلسفة إلهية وطبيعية أخرى.

ويضيف المؤلف إلى ما سبق سببًا آخر، ألا وهو: «أن حرارة العقيدة وتفهم القرآن الذي كان حديث عهد بالنزول من لدن الله العليم الحكيم، ملك عليهم ألبابهم وعقولهم، فقصروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول –صلوات الله وسلامه عليه– وعلى استنباط ما في هذين المصدرين العظيمين المقدسين من حكمة وتشريع وأخلاق (يتم) بها عمارة العالَم وسعادة الناس في الدنيا والآخرة»[٢].

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

ويقول في موضع آخر: «وهذه العوامل (وهي): النهي عن الجدل، روعة القرآن وجلاله وتأثر العرب بذلك إلى أكبر الحدود، الاستغراق في الحرب، وجود الرسول حيًّا (بين جماعة المؤمنين)، كان لها بلا ريب أثرها في الانصراف من جانب المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض، ومحاولة استخراج ما يدعو إليه من آراء فلسفية تتصل بالله وبالعالم وبالإنسان. وبخاصة وقد وجدوا في القرآن ما يروي ظمأهم وما يُسكن حيرتهم وطُلعَتهم (تطلعاتهم) في هذه النواحي»[١].

وبعد أن بين المؤلف وجهة نظره العامة بخصوص هذا الأمر، كان عليه أن يثبتها بشيء من التفصيل؛ فشرع في بيان اشتمال القرآن الكريم على أصول كل من: الفلسفة الإلهية، والطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية[٢]؛ فكان بذلك داعيًا إلى تفلسف المسلمين فيما بعد، ومن أجل أن نتبين أسس المجتمع الذي دعا إليه القرآن الكريم.

(أ) الفلسفة الإلهية والطبيعية في القرآن

وفيما يتعلق باشتمال القرآن على الفلسفة الطبيعية ينطلق المؤلف من القول إن المفكرين والفلاسفة قد أتعبوا أنفسهم في قديم الزمن وحديثه بحثًا عن المبدأ الأول للوجود، إنهم اختلفوا في ذلك اختلافًا كبيرًا. أما القرآن فقد جاء

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥- ٣١.

في كل هذه المشاكل بالقول الفصل، ودلل على الحق الذي جاء به في كل منها بالحجج العقلية المنطقية والأداة العقلية والوجدانية التي يؤمن بها العقل والقلب معًا. كما يؤكد أيضًا أنه ليس من اليسير حصر الآيات القرآنية التي تدل على وجود الخالق ﷿، وصولاً إلى إعادة التأكيد بأن القرآن قد اشتمل على أصول الفلسفتين الإلهية والطبيعية، مدحضًا بذلك فكرة أن العالم قد تكوَّن وحده كما يقول الدهريون.

في هذا السياق يبرز المؤلف دليل العناية الذي ذكره ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» ومفاده بيان مقدار عناية الخالق ﷿ الفائقة البالغة بالعالم الذي خلقه، فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه. ويخلص إلى القول: إن القرآن قد وجه نظر الإنسان إلى ما خلق الله من السماوات والأرض وما بينهما من عوالم ومخلوقات عديدة، حتى إذا أعمل الإنسان عقله فيها وصل حتمًا إلى الإيمان بوجود إله عليم حكيم، وإلى أن هذه العوالم المختلفة من صنعه تعالى. وهكذا حل القرآن مشكلة الألوهية والخلق معًا، فالله ليس «المحرك الأول» كما زعم أرسطو، وليس مجرد «صانع» صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية، أو دون علم تام بما يكون منه.

(ب) الفلسفة الإنسانية والاجتماعية في القرآن

أما فيما يتعلق بإبراز جوانب الفلسفة الإنسانية والاجتماعية التي اشتمل عليها القرآن؛ فيذكر المؤلف اشتمال القرآن على فلسفة تتعلق بالإنسان في مختلف حالاته وأوضاعه؛ باعتباره فردًا، أو عضوًا في أسرة، أو عضوًا في مجتمع صغير أو كبير، أو عضوًا في أمة، أو عضوًا في جماعة الإنسانية كلها. ومن ثم لم يهمل القرآن ناحية من هذه النواحي، فكان بذلك واضعًا للأسس العامة التي يقوم عليها المجتمع السليم الذي دعا إليه.

ويخلص من خلال استعراض قسمات هذه الفلسفة الإنسانية الاجتماعية الراقية إلى أن الله رفع شأن الإنسان باعتباره فردًا، وذلك بما أبطل من عبادة غيره تعالى، كالأصنام والسَّدَنَة «ووفر له الكرامة التامة بما رفع عنه من سلطان رجال الدين وكهنته، فلا وسطاء ولا شفعاء بين المرء وربه، ولا قسيس أو كاهن يغفر له ما يريد من ذنوبه»[١]. وهكذا أبطل القرآن الكريم عبادة الإنسان للإنسان، سواء كان الأخير حاكمًا، أو فرعونًا، أو كاهنًا، أو قسيسًا، أو رئيسًا، أو أميرًا، أو وزيرًا... إلخ، وبهذا تتحقق الحرية الإنسانية في تمام العبودية لله كما قال متصوفة الإسلام.

وبما أن الإنسان الجديد قد صار حرًّا من رِبْقَة الأصنام والأزلام والسدنة والأحبار والرهبان، فقد ترتب على نيله تلك الحرية أن يصبح مسؤولاً عن عمله،

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

فلا يحمل عنه أحد شيئًا من وزره ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ . وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة/ ٧-٨]، ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ ﴾ [فاطر / ١٨].

وتبعًا لكون الإنسان مدنيًّا بالطبع؛ وعضوًا في جماعة، تكون له حقوق وواجبات اجتماعية؛ ولذلك نجد القرآن زاخرًا في هذه الناحية بكثير من المبادئ والوصايا التي لا نجد ما يقاربها في أية فلسفة إنسانية اجتماعية لأي فيلسوف في قديم الزمان أو حديثه على السواء. فالقرآن الكريم يأمرنا بالإنفاق مما رزقنا الله من المال وجعلنا مستخلفين فيه، والقرآن يؤكد وجوب الوفاء بما يكون من عقود وما يبرم من عهود بين الأفراد وبين الجماعات، والقرآن يؤكد ضرورة التزام الأمانة والعدالة والإنصاف ولو كان ذلك على حساب أنفسنا أو الوالدين والأقربين، والقرآن يساوي بين الناس جميعًا فلا فرق بين أحد وآخر في الحقوق والواجبات الاجتماعية العامة، والقرآن يحث أخيرًا -وليس آخرًا- على ضرورة الصفح والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة حينًا، ودفع السيئة بمثلها في غير اعتداء وتجاوز عن الحد حينًا آخر.

ويخلص المؤلف من جميع ما سبق إلى القول: «إن القرآن العظيم، بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية، قد دفع المسلمين للتفلسف بمعناه الواسع ... وهو بما وضع من أصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية وبما

قرره من أصول الفلسفة الأخلاقية قد دعا (أيضًا) بقوة لإقامة المجتمع السليم الصالح للحياة القوية العزيزة الماجدة. هذه الحياة التي تقوم على هذه الدعائم وما إليها من سبيل: الإيمان بالله مصدر كل خير، والعدالة والأمانة والوفاء، والتسامح والعفو مع مَن يصلحهم العفو والإغضاء عما يكون منهم من إساءة، والمساواة بين الناس جميعًا في الحقوق والواجبات العامة، وحرية العقل والتفكير، والاعتزاز بالإنسان وكرامته، إلى غير ذلك كله مما لا يصلح للحياة الطيبة بدونه»[١].

(٢) التوفيق بين الدّين والفلسفة

شغلت قضية «التوفيق بين الدين والفلسفة» مساحة مهمة من اهتمامات وكتابات محمد يوسف موسى بحيث توزعت على أغلب أعماله الفلسفية. ومن اللافت للنظر في هذا السياق أن اهتمامه بها يعود إلى مرحلة مبكرة نسبيًّا من حياته. ففي عمل من أول أعماله المطبوعة، ونقصد به كتابه عن ابن «رشد الفيلسوف»، نجده يتحدث عما أسماه إحساس فيلسوف قرطبة برسالته، حيث يقول:

«حينما قرّبَ ابنُ طفيل ابنَ رشد الحفيد من الخليفة وقدّمه إليه، وحينما ندبهُ لتلخيص كتب المُعلم الأول (أرسطو) وشرحها، لم يفعل ذلك اعتباطًا أو عن هوى وميل خاص؛ بل لِنقُلْ إنه فعل ما فعل عن ميل خاص لأبي الوليد

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(ابن رشد) يرجع إلى عرفانه به وباستعداده وحُبه للعمل الذي ندبه له، وقدرته على الاضطلاع بالرسالة التي كُلّف بها. (...) إنّ همه (ابن رشد) كان شيئًا آخر (غير اللحاق ببلاط السلطان)، وإنّ غايته كانت غاية أخرى، وإنه ليشعر شعورًا عميقًا بتلك المهمة أو الرسالة التي نيطت به. (....) هذه الرسالة على ما نعتقد كانت الانتصاف للفلسفة وردّ الاعتبار لها وإحياءها بعد ما لقيت من الغزالي، والتوفيق بينها وبين الدّين أو الشريعة. وتلك الرسالة أسمى الرسالات التي يندب لها نفسه فيلسوف متدين، وهي مع هذا رسالة جعلتها أمرًا لازمًا الظروفُ التي اجتازها التفكيرُ الإسلاميّ قبل ابن رشد وكان يجتازها في عصره أيضًا»[١].

وقد سبق أن ذكرنا ما قاله في هذا الكتاب عن معاصري ابن رشد- ابن باجة وابن طفيل- وجهودهما في التوفيق بين الدين والفلسفة. فبعد أن استخلص ما في قصة حي بن يقظان من دروس وعبر خاصة بهذا الأمر نراه ينتقل للحديث عن أثر هذا المناخ الفكري التوفيقي في ابن رشد إذ يقول: «حالة كهذه، التي وُجد فيها فيلسوفنا، كانت تتطلب بلا ريب من يعمل بقوة على الانتصاف للفلسفة وإحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة، وقد كان ابن رشد هو المُرجّى لهذه الرسالة؛ فقد جمع بين الاستعداد لها، والحظوة لدى أمير يشجع على الفلسفة ويقرب رجالها»[٢].

---

(١) محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

ويخلص بعد ذلك إلى أن محاولة ابن رشد للتوفيق بين الحكمة والشريعة هي أهم الوسائل التي رآها (وأهلته كذلك) لتحقيق الرسالة التي ندب نفسه لها، وأن هذه المحاولة منه ومن أسلافه هي معقد الطرافة في الفلسفة الإسلامية؛ على نحو ما يقول المستشرق الفرنسي ليون جوتييه[١]. ولأنه يتابع جوتييه في قوله هذا ويتحدث عن تلك المسألة عند ابن رشد في كتابيه: «ابن رشد الفيلسوف» و«الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط»؛ نجده يتابع الإشادة بنفس المنحى في كتاباته الأخلاقية حيث يقول في مقالة له عن مسكويه ضمن كتابه فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة، تحت عنوان «نزعته التوفيقية»:

«وهكذا نرى في أبي علي نزعة تسوق للاختيار بين مختلف المذاهب، والتوفيق بين ما يختار ليجعل منه وحدة متماسكة ونظامًا قائمًا بنفسه في الأخلاق؛ ثم تبعثه هذه النزعة أيضًا للتوفيق بين ما يختار من آراء وبين ما يناسبها من حكم الشريعة؛ لأنها كما يقول: «هي التي تقوّم الأحداث وتعودهم للأفعال المرضية، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل ولبلوغ السعادة... والمرء لا يحتاج الشريعة في حال دون حال أو طور دون طور؛ إنه محتاج لها في كل حالاته؛ (حتى تهديه وتقومه إلى الحكمة البالغة ليتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره)... إنه إذن

(١) ليون جوتييه، المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، المقدمة.

يأخذ عن جالينوس وعن أفلاطون وعن أرسطو، وعن غير هؤلاء جميعًا، ويمزج ذلك كله بما يأخذه من الشريعة مزجًا لا تضيع به سمات تلك المذاهب»[١].

ليس ذلك فحسب؛ بل نراه في تعاليقه على بعض النقاط التي أثارها جولدتسيهر في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»؛ خاصة تلك التي قال فيها: إن العقل لم يكن له سلطان في الدين قبل المعتزلة! يؤكد على العكس من ذلك أن «القرآن مشحون بتنبيه الناس على التعقل والتفكر، وكان الفكر قبل المعتزلة سديدًا مستقيمًا فصار معقدًا كثيرًا»[٢].

وفي تعاليقه على ما ذكره ليون جوتييه في كتابه «المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية» من «أن نظرية ابن رشد كان لها سوابقها في المدارس الفلسفية اليونانية». بالقول في الهامش: «نعم؛ من الحق أن نقرر -كما يذكر المؤلف- أن العلاقة بين الدين والفلسفة، أو الشريعة والحكمة، لها أصلها الإغريقي الذي لا ينكر؛ وأن محاولات فلاسفة الإسلام في سبيل التوفيق بين هذين الطرفين مسبوقة بمحاولات كثير من رجال المذاهب الفلسفية في العصر القديم. إن الباحث في تاريخ التفكير الديني والفلسفي يجد أن كل المدارس الفلسفية تقريبًا في ذلك العصر قد احتفظت بمكان صغير أو كبير للمسائل الدينية، وحرصت على الدين الذي له فائدته الخلقية والاجتماعية؛ كما يجد نزعة تأسيس علاقة طيبة

(١) الطبعة الثانية، مطبعة الرسالة، ١٣٦٤ هـ/ ١٩٤٥م، ص ١٠٩-١١٠. والطبعة الأولى ظهرت في سبتمبر ١٩٤٢م.
(٢) حاشية ص ٩١.

بين الدين والفلسفة تزيد قوة عند فيلون Philon اليهودي، وأمثاله من متفلسفي مدرسة الإسكندرية، وعند بعض آباء الكنيسة المسيحية.

أما في الإسلام؛ فإن الذي يَفهم الإسلام ورُوحه وتعاليمه، التي تدعو للأخذ بالوسط في كل الأمور، وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتنافرين؛ والذي درس تاريخ الإسلام وخاصة الناحية العملية – نقول إن الذي فهم الإسلام، ودرس تاريخ العلوم الإسلامية وتطورها، يرى أن رُوح التوفيق بصفة عامة كانت طابعًا للمسلمين في كل الفروع النظرية تقريبًا. إنه كان كلما وجدت مذاهب مختلفة أو متعارضة، وجدت مذاهب متوسطة تحاول التوفيق بينها وتصل بين ما تباعد منها، والتاريخ قديمه وحديثه شاهد على صدق ما نقول. ففي علم الكلام -مثلاً- نجد مذهب الأشعري وسطًا بين مذهب السلف القائم على التسليم بما جاء به القرآن والحديث من غير تعرض لتأويله تأويلاً عقليًّا، ومذهب المعتزلة الذي يقوم على التأويل... وفي الفلسفة نجد محاولة الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، كما نجد أن من مميزات المشائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق بين كثير من المذاهب الفلسفية السابقة. ومن الحق أيضًا، أن نقرر أن الفلاسفة المسلمين التزموا في هذه الناحية، ناحية التوفيق بين الدين والفلسفة، طريقة واحدة، وإن اختلفوا في التفاصيل بعد اتفاقهم على الأصول؛ كما أنهم تأثروا في ذلك بالفلاسفة الإغريق، الذين واجهوا نفس المشكلة واضطروا إلى

معالجتها وحلها»[١]. وفي الواقع لم يكتف المؤلف بذلك؛ وإنما ساهم بدوره في عملية التوفيق هذه على نحو ما سنفصل خلال عرضنا لقضايا الكتاب.

سابعًا: جهود المؤلف التوفيقية في أبرز القضايا الكلامية

مضى زمن النبي ﷺ والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، بحيث لم يُروَ عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم -فيما يؤكد المقريزي- أنه سأل الرسول عن معنى شيء مما وصف الرب عز وجل به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ، بل كلهم فهموا ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات، ولهذا يذكر الملطي (ت ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧م) أن من أصول أهل السنة الإيمانَ بالقدر خيره وشره، وتركَ المِراء والجدال والخصومات في الدين[٢].

ثم حدث في آخر أيام الصحابة ما أطلق عليه الشهرستاني «بدعة القول بالقَدَر» على يد معبد الجهني وآخرين. وبطبيعة الحال استند القدرية فيما ذهبوا إليه إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديره، لا إلى الله وحده. والواقع أنه بدل أن يلقى هذا الطرح القائل بحرية الإرادة الإنسانية والمنتصر لقضية العدل في مواجهة السلطة، موافقة السلطة الفكرية ممثلة في الفقهاء والمحدثين، كان نصيب القائلين به أن «تبرأ منهم المتأخرون من

---

(١) ليون جوتييه، المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٦- ١٩٨.

(٢) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٣٦.

الصحابة (والتابعين) (...) وأوصوا أخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلون على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم»[١]!

ونتيجة لذلك كانت نهاية معبد الجهني أن صلبه عبد الملك بن مروان عام (٨٠ هـ/ ٦٩٩م)، وقيل: بل قتله لهذا السبب نفسه (القول بالقَدَر) الحجاج الثقفي. وبطبيعة الحال؛ فإن تلك حجة واهية، أعني قتله غيرة على الدين، خاصة أن هذا الحكم صدر من أكثر الناس استبدادًا وابتعادًا في الآن نفسه عن الدين. وهنا لا بد لنا من كلمة توضح الأسباب الحقيقية لمحنة أولئك المعتزلة خاصة أن المؤلف أورد الروايات السابقة دون أن يعلق أو يعقب عليها، مكتفيًا بالقول: «وكانت هذه المشكلة، مشكلة القدر، أول مسألة ظهر الخلاف فيها بهذا المظهر الشديد»، متابعًا منظومة أهل السنة التي تحذر على لسان النبي ﷺ من مغبة أن يُضرب القرآن بعضه ببعض، وأن يتسع الجدال في المتشابه من آي الذكر الحكيم، داعيًا إلى ضرورة الإيمان بما تشابه علينا بلا بحث؛ وذلك حتى لا نضل كما ضلت أمم قبلنا.

إلا أن المؤلف بذلك يناقض نفسه تمامًا وهو الذي عاب على السلف في موضع آخر من كتابه امتناعهم عن التأويل، ودعا كما سبق أن بينا إلى ضرورة

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص ١٥. وينقل المؤلف قولاً شبيهًا بهذا عن الإسفراييني ذكره في كتابه التبصير (ص١٤)، قارن بـ القرآن والفلسفة، ص ٣٧.

اشتغال الخواص بالتأويل، وأن يقف العامة عند حدود أن الآيات المتشابهات لا تقول بالتشبيه والتجسيم! على أية حال؛ يعود المؤلف ليؤكد ثانية أن «كراهة معارضة القرآن بعضه ببعض لم يكن سببها خوف المسلمين أن يظهر القرآن متعارضًا أو متهافتًا غير متماسك، وإنما كانوا يخافون الجدل في الدين والبحث عما سكت القرآن والرسول عن بيانه... اعتقادًا منهم أن معرفة هذا المسكوت عن بيانه، لو كان ذلك ممكنًا، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الأخرى»[١]!

وحقيقة الأمر أن تلك الحجة برأيي أقبح من ذنب التأويل ولو كان خاطئًا! فمن جهة، قد يفضي ظاهر هذا الكلام باشتمال القرآن على ما لا فائدة منه خاصة القول: «كما كانوا يعتقدون أن معرفة هذا المسكوت عن بيانه، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الأخرى»! وهو ما رفضه الحسن البصري رفضًا قاطعًا حين قال: «ما أنزل الله من آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها»[٢].

ومن جهة أخرى، فإن ما يرونه سببًا لغلق باب الجدل (الاجتهاد) أراه سببًا أدعى لفتح باب التأويل كيلا «يظهر القرآن متعارضًا أو متهافتًا غير متماسك» للبعض من ناحية، ومن أجل أن يتوافق ذلك مع إيماننا بأن القرآن حمال أوجه وأنه بحكم كونه دعوة للناس جميعًا «منه ما يجعل للعقل ليذعن للمنطق والدليل، وكان منه بجانب هذا وذاك ما يشتمل على الحقيقة سافرة [كما] يفهمها الجميع،

---

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

ومنه ما يجيء في شكل أمثال ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[العنكبوت/ ٤٣]»[١]، كما ذكر المؤلف نفسه في أول كتابه من ناحية أخرى.

نعود إذًا إلى بيان «السياقات» التي صاحبت نشأة وصيرورة القول بالقدر، وعصفت بثلاثة من رؤوس المذهب دفعة واحدة؛ حتى تتضح الصورة كاملة قدر الإمكان للقارئ. وفي هذا السياق يُذكر أن كلاًّ من معبد الجهني وعطاء بن يسار كانا يأتيان إلى الحسن البصري «فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله»[٢].

غير أن هذا الموقف الصريح سرعان ما تراجع عنه البصري تحت الضغوط المزدوجة من قبل ممثلي السلطتين: السياسية والدينية معًا. فقد حدث أن أرسل إليه الخليفة عبد الملك بن مروان رسالة يستفسر فيها عن قوله بالقدر، فرد عليه برسالة شرح فيها حيثيات قوله، معللاً إياه بملابسات خاصة تتمثل في حرصه التأكيد على نفي نسبة المعاصي إلى الخالق عَزَّ وَجَلَّ. يقول البصري في موقفه الجديد: «كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي»!، وهي صيغة معدلة تراجع بها الحسن عن

---

(١) المرجع السابق، ص ٦.

(٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٩م، الجزء الثاني، ص ٢٨.

أقواله السابقة[١] وبخاصة بعدما عاين بنفسه مقتل كل من معبد الجهني وغيلان الدمشقي (قتل ٩٩هـ/ ٧١٨م) بينما ذُبح الجعد بن درهم، تحت المنبر يوم عيد الأضحى، على يد خالد بن عبد الله القسري، والي الكوفة، سنة (١٢٠هـ/ ٧٣٨م)! بعد وفاة البصري بنحو عقد من الزمان[٢].

ومن الثابت تاريخيًّا أن السلطة الأموية كانت ترفع راية الجبر خفاقة علانية من أجل أن «تبرر تحتها مظالم الحكم ومفاسده الشائعة، فضلاً عن تبرير شرعية وجودها أصلاً باعتبار أن ذلك كله إنما كان قضاء من الله وقدرًا مقدورًا. (ولا راد لقضاء الله وأمره!)»[٣]. وما أفضلها من ذريعة لتصفية الخصوم، وإعمال القتل والتعذيب فيهم دون هوادة، ودون اعتراض كذلك! فعندما قتل عبد الملك ابن مروان منافسه الأشد عمرو بن سعيد، أمر بأنْ يُنادى في أصحابه: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ، ومن هنا استشعر الأمويون الخطر الكامن في آراء معبد الجهني وعطاء بن يسار اللذين كانا يستفتيان الحسن البصري كما ذكرنا من قبل.

---

(١) الحسن البصري، رسالة في القدر، ضمن: محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، ١٩٧١م، ج١، ص٦٣. وانظر أيضًا: الشريف المرتضى، الأمالي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ج ١، ص ١٥٣. وكذلك: إحسان عباس، الحسن البصري، دار الفكر العربي، ١٩٥٢م، ص ١٧٢.

(٢) راجع تفصيلات أوسع لتلك المسألة في كتابنا: ولاة وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢٢٦- ٢٣٠.

(٣) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام -العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٣٢، ١٣٣.

وهنا أكتفي بهذا القدر الموجز[١]، وأنتقل إلى مراجعة المؤلف في نقطة طالما أشار إليها في أكثر من موضع في كتابه ألا وهي التأكيد على أن المعتزلة قد كوَّنوا مذهبهم بعيدًا عن القرآن أولاً، ثم راحوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه من القرآن الكريم[٢]، باستثناء قولهم في المسألة الخاصة بالوعد والوعيد والتي- بحسب المؤلف- كوَّنوا مذهبهم فيها من القرآن نفسه، بمعنى أنهم وجدوا فيه الإيحاء والدليل معًا[٣].

والواقع أن هذا الحكم لا يستقيم مع الحقائق التاريخية المتعلقة بنشأة مذهب الاعتزال من جهة، ومع بعض ما ذكره المؤلف نفسه في مواضع متفرقة من كتابه من جهة أخرى. ففيما يتعلق بالشق الأول تشير الحقائق التاريخية إلى أن

---

(١) وذلك نظرًا لضيق المساحة، علمًا بأنني قد بدأت بالفعل الإعداد لدراسة مطولة حول هذا الأمر تحت عنوان «تحوّلات السلطة والمحنة في الإسلام».

(٢) يقول في تأكيد ذلك على سبيل المثال في الصفحة ١٠٢ وبعد أن أتى على تعليل الطبري إن السبب الذي من أجله أوّل قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام/١٠٣] هو إخبار المولى عز وجل أن وجوهًا في القيامة إليه ناظرة، ما نصه: «إن الصراحة التي عبر بها هذا المفسر والمؤرخ عن السبب الذي من أجله أوّل قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾... يجعلنا نرى أثر القرآن والحديث في التوجيه إلى رأي فلسفي خاص يذهب إليه من يراه ثم يدافع عنه كما يستطيع. بينما نجد في نواح أخرى أن صاحب المذهب يكوّن مذهبه (أولاً)، مستوحيًا القرآن وغير القرآن، ثم يلتمس بعد هذا -تصحيحًا لموقفه وسندًا له لدى المسلمين- الدليل له من القرآن وربما من الحديث أيضًا، مع ما قد يكون في ذلك من العسر أحيانًا. وفي مثل هذه الحالات الثانية، لا يكون القرآن هو الذي أوحى بالرأي أو بالفكرة، بل هو الذي التُمِسَ منه السند تقوية للرأي ودرْءًا للتهمة عن الذاهب إليه. وربما كان أكثر ما نرى من ذلك في آراء المعتزلة، التي صاروا إليها بعد إعمال العقل وشيء من التفكير اليوناني».

(٣) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٩.

مؤسسي الاعتزال كانوا على اتصال وثيق بالثقافة الإسلامية في عصرهم خاصة الفقه والتصوف، بل نجد من رؤوس القوم من اشتغل بهذين الأمرين كعمرو بن عبيد (ت١٤٢هـ/ ٧٥٩م) والذي كان يقول في حقه المأمون:

«كلكم يمشي رويد كلكم يطلب زيد

إلا عمرو بن عبيد»

والجلال الدواني، شارح العقائد العضدية (ت ١٤٢هـ/ ٧٥٩م)، ويحيى ابن معاذ... وغيرهم.

الأمر الثاني: إن ما ذهب إليه المؤلف يخالف ما قد سبق وذكره في كتابه من أنه قد وجد قبل المعتزلة من المفسرين والمحدثين من استخدم نهج التأويل لصرف الآيات المتشابهات عن معناها الظاهري. وعلى رأس هؤلاء يذكر المؤلف مجاهد المكي المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس «حَبْرُ هذه الأمة في معرفة القرآن»، ومنهم أيضًا عطية العوفي (ت ١١١هـ/ ٧٢٩م) وغيرهما[1]. ولاشك عندي أن المعتزلة قد تأثروا بمثل هذه التوجهات التأويلية المبكرة في تكوين مذهبهم، ولم يكوِّنوه بحكم سبقهم في معرفة التراث الفلسفي كما يذكر المؤلف بعيدًا عن القرآن ثم ذهبوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه.

(١) انظر ص ١٠٠.

ننتقل الآن لتوضيح النقاط التوفيقية التي أبرزها المؤلف عند تناوله لمختلف القضايا الكلامية، فتابع في بعضها رأي الأشعرية، وتابع في أكثرها رأي المعتزلة، ووفق بين هذا الرأي وذاك في أغلبها.

(١) مسألة الرؤية

هذه المسألة هي إحدى مسائل النزاع المهمة بين أهل السنة والمعتزلة، والتي يجد فيها بسهولة كل منهما سنده من القرآن الكريم، وهي ترجع إلى الاختلاف في تصوّر ذات الله تعالى وتصوّر ما يجب أن يكون من نِسْبَةٍ بين الشخص الرائي والموضوع المرئي. وبعد أن أتى المؤلف على وجهتي النظر المتعارضتين: أهل السنة وإباحة النظر، والمعتزلة وإنكار جواز وقوع الرؤية[١]، وأكد امتناع أو استحالة إمكانية الجمع بين هاتين الوجهتين، أخذ في بيان رأيه التوفيقي على النحو التالي:

«علينا الآن بعد ما تقدم كله، أن نتقدم بكلمة قصيرة في هذه الخصومة العنيفة التي دارت حول تأويل آيات من القرآن تتعلق بذات الله وصفاته. إنه حين نفى المعتزلة جواز أن يُرى الله في الدنيا أو الآخرة، بنوا مذهبهم على أنه من غير المعقول ومما لا يمكن تصوّره أن يُرى أي شيء بالعين إلا إذا كان في جهة أصلاً أو تابعًا (أي لما كان في جهة) كالأجسام والهيئات. ثم بعد هذا اضطروا إلى

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٩٩- ١١٠.

تأويل الآيات الدالة على جواز ما جزموا باستحالته. أما أهل السنة، فقد استوحوا مذهبهم من القرآن والحديث. ثم بإزاء موقف المعتزلة منهم مَن ذهب إلى القول بأن الله سيُرى ولكن على وَجْهٍ لا كيفَ فيه ولا انحصار للمرئي في جهة خاصة من الرائي. ومنهم من قال إن هذه الرؤية ستكون في تلك الحالة عِلمًا بالله بنوع خاص من الإدراك، يزيد عن علمنا به الآن في هذه الحياة بالعقل وأدلته»[١].

بعد ذلك يستنكر الشيخ ذهاب المعتزلة إلى قياس أمور الآخرة على أمور هذه الحياة الحاضرة، فيذهبون لهذا إلى تقرير استحالة أن يُرى الله ما دام ذلك يستوجب -كما هو الشأن في كل مرئي في الحياة الدنيا- أن يكون جسمًا في جهة ما! ثم يبدأ بتوضيح رأيه الخاص في هذه المسألة فيقول:

«إن من الحق، على ما نعتقد، أن نقول: بجواز رؤية الله بالعين في الآخرة، بل إنها ستكون لمن يشاء الله من خلقه في الدار الأخرى! وذلك هو صريح القرآن والحديث. أما كيف تكون هذه الرؤية، فمن الممكن أن نذهب فيها إلى رأي مَن يقول (بعض المعتزلة والطبري في تفسيره) إنها ستكون بلا كيف ولا إحاطة من الرائي له تعالى. كما لنا أن نزيد على هذا بأنها قد تكون رؤية أتم مما قد ينعمُ به الصوفية الحقّ في هذه الحياة، في لحظات الوصول. إنهم حين يفنى الواحد منهم عن نفسه، فلا يُحسُّ له وجودًا، لا يرى إلا الله وحده على صفة لم يستطع حتى

(١) المرجع السابق، ص ١٠٩ بتصرف.

الآن أحدٌ منهم التعبيرَ عنها، وذلك لضيق لغة الكلام التي نعرفها. هذا الرأي (التوفيقيُّ الذي ذهبنا إليه)، أو هذا الفرض، قد يكون أدْنى إلى الحق في مسألة لا يعلم الحق فيها، وبعبارة أدق ما سيكون الحال فيها إلا الله وحده، أما نحن، فلن تنكشف لنا هذه الحالة إلا في الدار الأخرى»(١).

(٢) مسألة الكلام

ويقصد بها كلام الله: هل هو قديم قدم المولى عز وجل؟ أم هو حادث مخلوق؟ فقد ذهب أهل السنة إلى أن «القرآن؛ بمعنى الكلام النفسي القائم بذات الله، قديم، والحادث هو الكلمات التي كتب بها، والأصوات التي نسمعها من القرّاء تعتبر دلائل عليه»(٢). على حين ذهب المعتزلة إلى أنه «حادث مخلوق، ككل شيء في الوجود ما عدا ذات الله وحدها»(٣). وبطبيعة الحال؛ لم يَعسَر لأي من الفريقين الاستدلال لمذهبه من القرآن الكريم.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨ وذلك لأن موقفهم وسط بين غلو الحنابلة من المشبهة القائلين بقدم القرآن حتى الحروف والأصوات من جهة، وغلو المعتزلة القائلين بحدوث القرآن من كل نواحيه من جهة أخرى. وبهذا الرأي حكّم الأشاعرة اللغة والعقل والنقل، وخلصوا من شنعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأي المعتزلة، أو بقدمه وقدم كل ما يتصل به حتى الجلدة والغلاف! كما ذهب إليه المشبهة. انظر ص ١١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣.

وكعادة الشيخ؛ بعد أن أتى على ذكر وجهتي النظر المتعارضتين[١] شرع في بيان رأيه التوفيقي في ضوء قبوله ورفضه لبعض الأفكار والمقولات التي قال بها الفريقان. فمن ناحية؛ أكد الشيخ وقوف الأشاعرة موقفًا وسطًا بين غلو الحنابلة من المشبهة من جهة، وغلو المعتزلة من جهة أخرى، وأنهم بتوسطهم هذا قد حكّموا كلاًّ من اللغة والعقل والنقل، وخلصوا من شنعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأي المعتزلة، أو بقدمه وقِدَم كل ما يتصل به كما ذهب إليه المشبهة[٢]. وفي كل الأحوال، علق الشيخ بالتأييد والموافقة أو الاعتراض والمخالفة على بعض التأويلات التي قال بها الفريقان بحسب ما هو موضح في الجدول أعلاه.

وفي المحصلة؛ يخلص الشيخ إلى أن تأويل الأشاعرة للآيات التي خاطب بها الله موسى -عليه السلام- ليس من السهل أن يستريح العقل إليه، وأنه من العبث كما قال المعتزلة أن يخاطب الله في الأزل شخصًا لم يخلقه بعد. ويمضي الشيخ بعد ذلك في إضافة تأويل جديد بديلاً عن ذلك الذي قال به الأشاعرة. وبذلك لا يكتفي الشيخ بنقد هذا الفريق أو ذاك، ولا بالقبول التام لكافة مقولات هذا المذهب أو ذاك؛ وإنما يتبنى من كل فريق ما يكون بحسبه أدنى للحق ومتوافقًا مع العقل والنقل في آن واحد.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١١- ١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٧.

(٣) مسألة صدور الشر عن الخالق عَزَّ وَجَلَّ

دار الاختلاف بين أهل السنة والمعتزلة في هذه المسألة حول قدرة المولى عَزَّ وَجَلَّ هل هي كاملة ومطلقة، فله أن يخلق ما يشاء من خير أو شر، وليس للإنسان أن يستقلَّ وحده بخلق أفعاله، أم أنه من الاستحالة بمكان تصوّر إرادة الله للشر؟! وبعد أن أتى الشيخ على جملة الاستدلالات التي قال بها أهل السنة والمعتزلة، حيث يذهب الأشاعرة إلى القول بأن الله يخلق الشر كما يخلق الخير؛ لأنه تام القدرة، على حين يذهب المعتزلة إلى أنه لا يخلق الشر ولا يريده؛ لأنه عادل كل العدل وكامل كل الكمال[١]، يشرع كعادته في بيان رأيه الخاص في هذه المسالة.

يؤكد المؤلف بداية أنه ليس من المهم تقرير من هو على حق من هذين الفريقين، خاصة أن ذلك أمر عسير إلى حد كبير. وبعد أن أعاد التأكيد على ما كان للقرآن من أثر في تكوين مذهب أهل السنة والاستدلال له، ومقدار ما أفاد المعتزلة منه أيضًا في الاستدلال لمذهبهم، يقول: «أما أن الله تام القدرة، فهذا مما لا ريب فيه، ولكن لنا أن نرى أنه لا شيء يَحُطّ من الله وقدرته إن ترك اللهُ ذاتُه للإنسان الحرية والقدرة على أن يعمل أو يترك ما يشاء، متى كان الله قادرًا على التدخل في تحديد إرادة الإنسان وقدرته. إنما كان ذلك ينال منه (من قدرة الله) لو

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥ - ١٥٣.

كان غيره هو الذي حدّ من إرادته وقدرته، وجعل للإنسان الحرية والقدرة اللتين يحسهما في أفعاله»[١].

ينطلق الشيخ من اتفاق الفريقين على أن الله يعلم أزلاً كل ما سيكون من خير أو شر، وعلى أنه يريد الخير ويأمر به، وأنه في مقدوره لو أراد أن يمنع حدوث الشر؛ إلى القول: «إذًا يكون من المنطق أن نرى أن هذا الشر، الذي كان في قدرته (تعالى) أن يمنع حصوله في هذا العالم، من أعمال الإنسان أو غير الإنسان (ما يُسمى بالطبيعة)، تعلّقت إرادته بأن يكون (حصول الشر ربما لغاية لا نعرفها)، ما دام لم يُرِد أن يمنعه وهو عالم بأنه سيكون ... فضلاً عن هذا وذاك، يجب أن نفرق بين إرادة وإرادة. إن من الحق أن المرء يريد أن يعمل ما يجب أن يعمله، ولكنه قد يريد أحيانًا أن يعمل شيئًا، أو أن يعمل غيره شيئًا ما وهو كاره، أو غير محب له، ولكنه يريده على كل حال فإذا تركنا الإنسان إلى الله، كان لنا، على ما نرى، أن نقول بأن الله يريد الخير وهو محب له، وبأنه يريد الشر أيضًا (!!) -حتى إن هذا الشر لا يمكن أن يوجد لو لم يُرده- وهو كاره له (!!)، بمعنى أنه يريد منا أن نطيع وأن نكون أخيارًا، وهو محب لما يكون منا من طاعة وعمل خير، ويريد من بعض الناس المعصية وبعض الأعمال التي نعتبرها شرًّا، وهو كاره لهذا الذي يكون من المعصية والشر، ولكنه قدّره وأراد أزلاً أن يوجد لخير العالم بصفة عامة»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٥.

والواقع أن هذا التأويل أكثر فسادًا برأيي مما ورد على لسان الأشاعرة من التصريح بخلق الله للشر، فضلاً عن أنه لا يحل الإشكال أصلاً على الرغم من زعم المؤلف أن هذا تأويل «يحفظ لله عدالته وكمال إرادته وقدرته، وأن أحدًا لم يزعم حتى الآن أنه وُفق إليه في هذه المشكلة التي تتعلق بذات الله وصفاته البعيدة عن الإدراك والإحاطة بها»[١]. فالمسألة لا تخرج عن أحد احتمالين: إما نسبة خلق الشرور في العالم إلى الله تعالى، وهو ما يعد نقصًا بحقه تعالى، أو نسبتها إلى الإنسان أو أي شيء آخر (على سبيل المثال القبول بالتفسير العلمي للكوارث الطبيعية ككون الزلازل ناتجة عن ضعف في القشرة الأرضية... إلخ).

أما التسليم بأنها منسوبة إلى الخالق ﷻ مع تأويل ذلك بأنه لحكمة قدرها منذ الأزل! فتأويل لا يستريح له العقل؛ خاصة أن الرأي القائل بنسبة المعاصي والشرور للخالق سبحانه وتعالى قد أجبر القائلين به على التصريح بتأويلات فاسدة منها على سبيل المثال تأويل المجاعات والأعاصير والفيضانات (بل والهزائم العسكرية!) بأنها ابتلاء من المولى ﷻ، أو تأويل الأوبئة والأمراض بأنها تكفير عن ذنوب الخلق، ولكن إن صح ذلك فيما يتعلق بالكوارث الطبيعية –مع أنه غير صحيح تمامًا– أو فيما يتعلق بإصابة شخص بالغ مكلف بمرض ما، فكيف يتم تأويل إصابة الأطفال الصغار الذين لم يرتكبوا ذنوبًا بعد بأمراض مستعصية؟ هنا يخرج علينا البعض ليقولوا بأن في إصابتهم بتلك الأمراض ابتلاء لآبائهم

(١) المرجع السابق بتصرف، ص ١٥٦.

وأمهاتهم وتكفيرًا عن بعض ذنوبهم! وبالطبع هذا تأويل أشد سقمًا؛ لأن نص القرآن الكريم واضح بأنه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾!

ومن جهة أخرى، إذا صح نسبة خلق المعاصي إلى الله سبحانه وتعالى فما دور إبليس إذن؟ وكيف يتم تأويل العديد من الآيات القرآنية التي تنسب المعاصي والشرور إلى فعل الشيطان كقوله تعالى حكاية عن موسى -عليه السلام: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص/ ١٥]. وأخيرًا، فإن المؤلف الذي عاب من قبل على المعتزلة قياس أمور الآخرة على ما يجري في هذه الحياة الدنيا، نظرًا للفارق، يقيس هنا فعل الله ﷿ بفعل الإنسان! أضف إلى ذلك أيضًا أن القول بإرادة المولى عز وجل المعصية من بعض الناس وهو كاره لما يكون من المعصية يضع الخالق ﷻ في خانة المُكره والمُجبر! تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا! أخيرًا -وليس آخرًا- كيف يستسيغ الشيخ قول ما سبق مع إنكاره ما ذهب إليه الأشاعرة من نسبة الإضلال والهداية إلى الله ﷿، ومع تأكيده أن وجود الضالين الأشرار دليل على اختلاف الطبائع في قبول ما منه يكون الهدى أو بالإعراض عنه، لا على أنه بمثابة ظلم أو إكراه من الله تعالى[١]؟

الواقع، أن المعتزلة في تناولهم لهذه المسألة -مسألة خلق المعاصي والشرور- لم يكن تناولهم لها بمعزل عن الهم الأكبر ألا وهو «العدل الإلهي»

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٤.

أحد أهم أصول مذهبهم الخمسة؛ ومن ثم جاء تصورهم -لمدى قدرة الله وعموم خلقه، ولكماله وعدالته، وفيما يتصل بهذا وذاك من العلاقة بينه وبين الإنسان- متسقًا مع هذا المبدأ الكلامي الخطير. ومن هنا أيضًا جاء تساؤلهم: هل الله عام القدرة والخالقية، فهو يخلق كل ما يصدر عن الإنسان من عمل حتى ما كان معصية وشرًّا؟ أم أنه منزه لكماله عن خلق الشر والآثام؟ وهل يترتب على ذلك أنه يهدي من يشاء ويضل من يشاء، أو أنه ليس لنا أن ننسب إليه إغراء أحد وإضلاله؟ وأخيرًا هل عدالة الله التي وصف نفسه بها توجب تحقيق ما وعد به من ثواب المطيع، أو وعد بعقاب العاصي الشرير؟ أو أن له -لأنه مطلق الإرادة وتمام القدرة وعظيم الرحمة- أن يعذب من يشاء، ويغفر لمن يشاء؟

(٤) مسألة الهداية والإضلال

حين عرض الشيخ لجملة المذاهب والآراء الخاصة بمسألة «الإضلال والهداية» ضمن الفصل الرابع المعنون «العدالة الإلهية»، والذي ناقش فيه على التوالي مسائل: الإرادة الإنسانية، والإضلال والهداية، والعدالة والجور أو الوعد والوعيد؛ بدأ كعادته في عرض آراء أهل السنة الأشاعرة القائلة بأن «الله يخذُل من يشاء عن الإيمان فيضله عن سبيل الرشاد، ويوفق من يشاء للإيمان وللهداية إلى هذا السبيل»[١]، وأنه «يهدي من يشاء ويضل من يشاء؛ لأنه مطلق الإرادة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨- ١٥٩.

والقدرة»[١]، ولآراء المعتزلة القائلة بأن «الهدى والضلال يخلقهما العبد لنفسه، إذا ما أعانه الله باللطف أو خذله فحرمه إيّاه»[٢] وأن «الله يهدي من يستحق الهداية بإيمانه، ويضل من يستحق الإضلال بكفره وفسقه»[٣].

ثم يشرع بعد ذلك في مسعى التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين فيقول: «أليس لنا أن نقول أخيرًا كلمة في الموضوع من حيث ذاته، لا من الناحية المذهبية؟ بلى، وإذًا، فلنحاول. رأينا أهل السنة حرصوا في مذهبهم على أن يجعلوا لله دائمًا كامل القدرة والحرية على أن يعمل ما يشاء كما يشاء، وإلا لم يكن إلهًا حقًّا. كذلك رأينا أن المعتزلة حرصوا على أن يجعلوا الله مع كمال حريته وقدرته، عادلاً كل العدل، وإلا لم يكن إلهًا حقًّا. وكلٌّ من الفريقين يجد له سندًا من القرآن ومن العقل أيضًا.

ونحن من جانبنا نرى أن إلهًا محدود الإرادة والقدرة بفعل الغير، ليس إلا إلهًا عاجزًا، وأن إلهًا مطلق الإرادة والقدرة في غير حكمة ونظام، ليس إلا إلهًا مستبدًّا لا يصلح به العالم. فلم يبق إلا أن يكون الإله الحق، الذي به يستقيم أمر العالم، إلهًا قد قدّر أزلاً بحكمته أن يسير العالم بجميع عناصره (الطبيعة والحيوان والإنسان) على نظام خاص؛ وألا يتدخل في أعمال الإنسان إلا بقدر

(١) محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٣) محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، مرجع سابق، ص ٨٠.

محدود، ما دام قد أمده بالعقل الذي به يتصرف في هذه الحياة، وما دام سيُسأل في الدار الآخرة عن أعماله في هذه الدار الدنيا.

وبعبارة صريحة، الإله الحق الحكيم هو الذي جعل من نفسه لإرادته وقدرته بعض الحدود حسبما رأى وقدّر من حكمة، وعلم ما سيكون عليه كل مَن خلقه من هدى وضلال، حسب طبيعته واستعداداته واتباعه عقله أو هواه. وبذلك لا يكون الله قد حدّ أحدٌ من إرادته أو قدرته، ويكون في الوقت نفسه عادلاً أيضًا تمام العدالة»[١].

على أن المؤلف لم يعمد في نهاية المطاف إلى حسم الأمور كما فعل الفريقان (الأشاعرة والمعتزلة)؛ وإنما شدد على أنه لا «يمكننا، ولعله لم يُمكِّن أحدًا حتى الآن أن يعرف ويحدد بالضبط المدى الذي يكون لقَدَر الله الذي لا بد أن يكون، والذي لإرادة العبد وقدرته اللّتين يُحِسُّ بهما تمامًا، في الفعل الذي يصدر عن الإنسان. علم ذلك لله وحده، ولا نعتقد أن معرفته ضرورية في الدين»[٢].

---

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧١ – ١٧٢. وأعاد المؤلف نفس الرأي باختصار في كتابه الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص ٨١– ٨٢. مع ميل واضح لديه للقبول–إلى حد كبير– بتأويلات المعتزلة المتعلقة بالآيات القرآنية التي تصرح بأن الله هو الذي يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

(٢) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٥. والإسلام وحاجة الإنسانية إليه، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٥) الوعد والوعيد

وهذه المسألة تتضمن بحسب المؤلف شقين أساسيين هما: جواز ألا يثيب الله الطائع، وجواز ألا يعاقب العاصي. والواقع أن خلاف الأشاعرة والمعتزلة في الشق الأول ليس كبيرًا؛ حيث يرى المعتزلة أن الله سيثيب المطيع لأن الطاعة علة لاستيجاب الثواب على الله تعالى، على حين يرى أهل السنة أن الله سيثيب المطيع على ما عمل، لا لأن العمل سبب وعلة لاستحقاق الثواب على الله (كما يقول المعتزلة)، بل لأن الله تفضّل ووعد بذلك في القرآن ومن أوفى بعهده من الله! أما العمل فهو كما يقول الرازي بمثابة «علامة حصول الثواب، لا أنه علة موجبة له»[١].

أما الشق الآخر من هذه المسألة؛ وهو وجوب عقاب العاصي في رأي المعتزلة، أو جواز تخلّف وعيد الله بأن يعفو عنه، فالخلاف فيه بين الفريقين كبير. وكما هو الحال دائمًا، فقد لجأ كل من الطرفين إلى الاستدلال على صحة مذهبهما بالقرآن والحديث كقوله ﷺ: «أتاني آتٍ من ربِّي فأخبرني بأن مَن مات من أمتي لا يشرك بي شيئًا دخل الجنة. قلتُ (أبو ذر راوي الحديث): وإن زنى وسرق؟ قال: وإن زنى وسرق». وإلى جانب هذا الحديث الذي استدل به الأشاعرة ثمة

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٨٤.

حديث آخر يقول فيه النبي: «إن مَن فعل شيئًا من الذنوب فأُخذ به في الدنيا فهو له كفارة وطهور، ومَن ستره الله فذلك إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له»[١].

وبطبيعة الحال؛ فإن معنى الحديثين واضح تمامًا في أن من مات غير مشرك بالله أدخله الله الجنة، وإن ارتكب ولم يتب عن الكبائر التي اقترفها! وأن الله يغفر لمن يشاء ما يشاء من الذنوب والمعاصي، على حين يذهب المعتزلة إلى القول بتخليد مرتكب الكبيرة الذي لم يتب في النار! على أن المسألة برأينا أعقد من أن نقسمها مثل هذا التقسيم مع مخالفة المعتزلة في القول بتخليد مرتكب الكبيرة الذي لم يتب في النار، وعدم موافقة الأشاعرة في أن الله يغفر الذنوب جميعًا بغض النظر عن طبيعة الطرف الذي انتهكت حرمته! بلفظ آخر؛ إن الحل برأينا لا يكمن في هذا التقسيم وإنما في نوع المعاصي والذنوب التي يكون للمولى ﷻ مطلق الحرية في أن يعاقب مرتكبها أو يغفرها له. ومن ثم يكون من المنطقي أن يكون التقسيم مرتبطًا بنوع المعصية لا بإثابة المطيع وعقاب العاصي. خاصة أن المعصية على ما لاحظ الإمام الغزالي بحق تنقسم إلى: لازمة ومتعدية، والفسق لازم لا يتعدى، وكذا الكفر، وأما ظلم الولاة فهو متعد[٢].

بمعنى أن من المعاصي ما يكون مرتبطًا بحق الله تعالى، كإهمال المسلم في أداء العبادات، ومنها ما يكون مرتبطًا بحقوق العباد كالظلم والقهر والخيانة

(١) المرجع السابق، ص ١٨٦ – ١٨٧.

(٢) أبوحامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص١٤٩.

والاستبداد... إلخ. ونحن نرى أن النوع الأول أمره موكول إلى الخالق ﷻ، إن شاء عفا عن هذا النوع من المعاصي وإن شاء عذّب عليه، أما النوع الثاني – نقصد المعاصي التي تتعلق بحقوق الناس– فهذه مما لا يجوز في حقه تعالى أن يتجاوز عنها أو يتدخل فيها، ويبقى أمرها معلقًا بالطرف الآخر من المعادلة، كالمظلومين، وهو ما يدل عليه حديث للنبي ﷺ يُخبر فيه أنه إذا كان لعبد مظلمة يوم القيامة خيّره الله إما أن يأخذ حقه ممن ظلمه (بأخذ حسناته أو بإضافة سيئات عليه)، أو أن يعفو عنه ويأخذ بيد أخيه إلى باب الجنة!

ويبقى القول إن كلامًا كهذا الذي نسوقه هنا لا يقلل من قدرة المولى ﷿ الذي أخبر في كتابه الكريم أنه ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ﴾ [الأنعام/ ١٢]، وبمنطق الرحمة والعدل الإلهي تبقى المعاصي المتعدية خارجة عن الإطار الذي وضعت فيه تلك المسألة. ومن ثم لا يجوز قبول رأي المعتزلة القاضي بخلود مرتكب الكبيرة الذي لم يتب في النار، كما لا يجوز قبول رأي الأشاعرة القاضي بأن ما ورد من آيات قرآنية بخصوص الوعد والوعيد إنما جاء على سبيل الإنشاء! وهكذا نجد المعتزلة يراعون في الإيمان المُنجي من النار العقيدة والعمل معًا، وذلك تحقيق للعدالة الإلهية، أو للتفرقة في الجزاء بين المطيع الخيّر والعاصي الشرير، على حين لا يشترط أهل السنة في الإيمان المنجي إلا العقيدة الخالصة مما يُبطلها كالنفاق مثلاً، ويَدَعُون مسألة العقاب على المعصية لله وحده، إن شاء أخذ بها وإن شاء عفا عنها.

وفي كل الأحوال؛ يميل الشيخ إلى قبول ما أخبر به الجلال الدواني شارح العقائد العضدية حين قال: «واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى، وممن صرح بذلك الواحدي في تفسيره الوسيط حيث قال: وبهذا وردت السنة عن رسول الله ﷺ (حيث) قال: «مَن وعده الله على عمله ثوابًا فهو مُنْجِزُهُ له، ومَن أوعده على عمله (أي معصيته وإفراطه في جنب الله تعالى لا في جنب الناس بحسب ما ذهبنا إليه) عقابًا فهو بالخيار.... ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال: «الوعد والوعيد حق؛ فالوعد حق العباد على الله، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا، والوعيد حقه تعالى على العباد، إذ قال لا تفعلوا كذا (من المعاصي في شقها الإلهي) فإني أعذبكم، ففعلوا؛ فإن شاء عفا، وإن شاء أخذ، لأنه حقه تعالى، وأولاهما بربنا العفو والكرم؛ لأنه عفو غفور»[١].

وبعد أن أورد الشيخ ما قاله الدواني علق على ذلك بالقول: «بهذا الرأي الذي نراه نكون قد حققنا للمعتزلة ما يحرصون عليه من وجوب إثابة المطيع عدلاً، كما نكون قد جعلنا من المحتمل، بل من الراجح، أن يغفر الله لبعض العصاة (نكرر فقط المقصرين في جنب الله تعالى علمًا بأن ثمة من الذنوب والمعاصي ما يكون مرتبطًا بحق الله والعباد معًا وفي مقدمتها (الظلم) تبعًا للحديث القدسي:

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٩٥.

يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تَظَّالموا... الحديث)، ولا يكون ذلك كذبًا في إخباره، الأمر الذي يخافه المعتزلة وغير المعتزلة طبعًا، كما لا يكون كذلك ترهيبًا وترغيبًا، على ما يذهب إليه أهل السنة، وهو ما لا يليق بجانب الله تعالى»[١].

وختامًا لعل الإشارة السابقة من جانبنا للحديث القدسي المشهور تؤيد ما سبق وذهبنا إليه. فتحريم الله الظلم على نفسه يحول دون أن يغفر للعصاة الذين تعدى عصيانهم وظلمهم جنب الله إلى جنب العباد، وتحريمه الظلم على العباد يجعل من حقه أن يعفو عمن ظلمه سبحانه وتعالى بالتقصير في حقوقه أي في جنب الله. ومما يؤكد ذلك أيضًا ما قاله ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م) في كتابه «إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام» حين عرض بالشرح للحديث الذي رواه ابن أبي الدنيا في فضل رمضان، وأنه «شهر يكفر ما بين يديه إلى شهر رمضان المقبل»، فقال: «إن المكفَّر برمضان وعرفة وغيرهما إنما هو الصغائر المتعلقة بحقوق الله تعالى، بخلاف الكبائر، إذ لا يكفرها إلا التوبة الصحيحة بشروطها، وبخلاف حقوق الآدميين، إذ لا يكفرها إلا رضاهم»[٢].

---

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٢) ابن حجر الهيتمي، إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام، قدم له وعلق حواشيه: محمود النواوي، صححه وقابل الأصول: محمد الديوي، مكتبة النهضة الحديثة بمكة المكرمة، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، (١٣٨٠ هـ/ ١٩٦١م)، ص٢٠.

ثامنًا: المؤلفات التي تأثرت بمنحى الكتاب

لاشك أن قضية العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم ما تزال مطروحة في حياتنا المعاصرة؛ ما يبرر وجود أثر واضح لهذا الكتاب الذي بين أيدينا على المؤلفات اللاحقة عليه، وفي مقدمتها: كتاب علي سامي النشار «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام» الذي ظهر عام (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، وكتاب أحمد عزت باشا «الدين والعلم» (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، وكتابَا توفيق الطويل «قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام» (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م)، و «قصة الصراع بين الدين والفلسفة».

وكذلك مؤلفات الشيخ طنطاوي جوهري حول الإعجاز العلمي في القرآن؛ خاصة تفسيره المسمى بـ «الجواهر»، وكتابات العقاد خاصة: «حول ابن رشد» الذي صدر عام (١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م)، وكتابي «الإنسان في القرآن» و «التفكير فريضة إسلامية» اللذين صدرا سنة (١٣٨١هـ/ ١٩٦١م). وهناك أيضًا كتاب عبد الرازق نوفل «بين الدين والعلم»، ومؤلَّف مصطفى صبري «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين» (أربعة أجزاء)، وغيرها من المؤلفات القيمة.

وفي الختام، تلك كانت قراءتنا لكتاب «القرآن والفلسفة»، ويبقى القول: إن محمد يوسف موسى يستحق المزيد من البحث والدراسة لمؤلفاته في ضوء

ثقافة عصره، وإن كنا قد اختلفنا معه في بعض النقاط فإن هذا لا ينقصه حقه، ولاسيما أنه كتب كتابه هذا قبل نشر وتحقيق التراث الكلامي وأمهات الكتب الفلسفية لفلاسفة الإسلام.



تأليف

محمد يوسف مُوسى

طُبِع لأول مرة عام (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م)

افتتــاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم، الذي يقول في محكم كتابه العظيم: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة/ ٢٦٩]؛ والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ، الذي أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وبعد.

فإن هذا بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين إلى التفلسف، ثم بيان ما اشتمل عليه من فلسفة؛ سواء ما يتعلق منها بالإنسان وما يتعلق بالله وصلته جلّ وعلا بالإنسان. ومن الحق أن القرآن قبل كل شيء هو كتاب العقيدة الحقة، والشريعة الصالحة لكل زمان ومكان، والأخلاق التي لا يقوم مجتمع سليم إلا بها.

ولكنه مع ذلك كله، تعرَّضَ بكثير من آياته لأمهات المشاكل الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية، هذه المشاكل التي كانت – وما تزال – تثير أفكار العلماء والفلاسفة وعقولهم، وكان تعرُّضه لبعض هذه المشاكل، وبخاصة الإلهية منها، على نحو يدعو إلى تعمقها وإنعام التفكير فيها، كما كان على نحو يجعل

الفكر يذهب مذاهب شَتَّى، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من اليسير التماس ما يؤيده من القرآن نفسه وأحاديث الرسول التي تجري معه على نسق.

على أن القرآن وإن دفع إلى التفكير الفلسفي، وكان المصدر الأول الذي استوحاه «المتكلمون» على اختلاف آرائهم ومذاهبهم، فإنه كان من ناحية أخرى حاجزًا دون ضرب آخر من التفكير الفلسفي، نعني به التفكير الذي كان عماده الفلسفة الإغريقية، أو الذي تأثر بها إلى حد كبير، وذلك بفضل الآراء الحقَّة التي صدع بها ودلَّلَ عليها في كثير من المشاكل التي كان المفكرون والفلاسفة منها في أمر مريج.

وإن القرآن، وهو خاتمة الرسالات الإلهية للبشرية جميعًا في كل زمان ومكان، لم يُدْرَس من هذه الناحية الدراسة التي يجب أن يقوم بها المتخصصون، بل إن رجال علم الكلام لم يعرفوا كيف يُفيدون منه الفائدة الكاملة. فإن علينا أن نعرف تمامًا كيف نعرف الله المعرفة الحقَّة التي يؤمن بها القلب والعقل معًا، أي المعرفة التي هي – من بعض نواحيها – فوق المعرفة الفلسفية التي تستند للعقل وحده، هذا العقل الذي يخطئ كما يصيب.

هذا، ونسأل الله التوفيق والتيسير والعون والسداد.

محمد يوسف موسى

روضة القاهرة

ربيع الآخر سنة ١٣٧٧ هـ

نوفمبر سنة ١٩٥٨ م

الفصل الأول

القرآن والمجتمع الذي يدعو إليه

القرآن هو الكتاب المقدس المنزَّل على محمد ﷺ، والمنقول إلينا بالتواتر، والذي يضم بين دفّتيه ما به سعادة المؤمن به: من عقيدة وخلق وتشريع. وهو كتاب، كما جاء فيه: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود/ ١] أوحاه الله إلى رسوله لِيُخرج النَّاس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد. ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ . وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء/ ١٩٢-١٩٦]. والقرآن، وإن نزل بين العرب وبِلُغة العرب، هُو دَعوةٌ مُوَجَّهَةٌ للإنْسانية عامّة، لا فرق بين عرب وعَجَم، وأمّة وأمّة، وجنس وجنس؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ/ ٢٨]؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء/ ١٠٧].

والقرآن هو كما يقول الرسول نفسه في وصاة له رواها علي بن أبي طالب: «عليكم بكتاب الله، فيه نَبأُ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحُكْم ما بينكم؛ هو الفَصْل ليس بالهَزْل، ومن اتَّبع الهدى في غيره أضلّه الله، ومن دعا إليه هُدِي إلى صراط مستقيم»[1].

---

(١) فخر الدين الرازي (تفسير)، ج١: ١٦٠. وانظر أيضًا «ابن تيمية» (موافقة المعقول للمنقول)، ج١: ٢٩.

ولأن القرآن دعوة للناس جميعًا، على اختلاف حُظُوظهم من العقل والقُدرة على التفكير، كان منه ما يتجّه للقلب ليتفتّح للموعظة، وكان منه ما يتجه للعقل ليُذعن للمنطق والدليل. وكان منه، بجانب هذا وذاك، ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع، وكان منه، ما يجيء في شكل أمثال ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ ٤٣]. وهذا «لأن الأمثال والتَّشْبيهات هي الطرق إلى المعاني المُحْتَجبة في الأستار»[١]؛ مِن أجل هذا كله، كان القرآن حَرِيًّا أن يصل إلى ما أراد من الهداية وتَبْيِين الحق من الباطل، فيما كان الناس فيه من أمرٍ مريج قبل نزوله، مما يتصل بالله والعالم والإنسان.

والقرآن نزل بين العرب وبلغة العرب، بعد فترة من نزول اليهودية والنصرانية، فترة اختلط فيها الباطل بالحق، ودخل – على مَرِّ الزمن – فيما أوحاه الله من قَبْلُ من الدين الصحيح ما ليس منه، وبسبب هذا ابتعد العالم كثيرًا أو قليلاً عن العقيدة الحقة. كان لابد إذًا من أن يتجه القرآن لتَصْحيح العقيدة قبل كل شيء، ولبيان الحق فيما كان عليه الناس في بلاد العرب التي كان يتمثل فيها الديانات والملل المختلفة العديدة[٢].

حقيقة، فضلاً عَمَّن كان من العرب اليهودِ في «يثرب» -المدينة التي هاجر إليها الرسول فيما بعدُ- والنصارى في اليمن، كان من العرب أيضًا الوثنيون،

(١) الزمخشري (تفسير)، ج٣: ١٩١.

(٢) هذا أمر طبيعي، ويلمسه من يتصفح القرآن في مواضع كثيرة جدًا.

الذين وإن كانوا جميعًا عبدة أوثان وأصنام، كانوا مع هذا يختلفون فيما بينهم في اعتقاداتهم الدينية على ما سيجيء، كما كان من العرب أخيرًا نفرٌ قليلٌ من المُوَحِّدين، الذين وصلوا إلى إدراك طرَف من الحقيقة بتفكيرهم.

هكذا، ظهر القرآن والعرب في اختلاف ديني كبير، حتى كان منهم عدد غير قليل يتطلَّعُون لدين جديد يُنقذُهم مما هم فيه. وإذا أردنا مرجعًا صادقًا لبيان هذا الوسط الذي نزل فيه القرآن، ولتصوير حظ العرب من التفكير في المسائل الدينية قُبَيْل ظهور الإسلام، لا نجد أصدق ولا أبْيَن من القرآن نفسه، فهو أقدم كتاب عربي موثوق بحفظه كما تركه الرسول الذي بلغّه للناس. وبعد هذا نسَتْشهِد بالشهرستاني، فكتابه «المِلَلُ والنِّحل» من أجدر المراجع بالثقة في هذه الناحية.

ولكي لا ننزل إلى تفاصيل كثيرة في هذه الناحية لا نرى ضرورة للحديث عنها، نكتفي بأن نذكر أن جَمْهَرة العرب كانوا مُشركين عبدة أوثان وأصنام كما أشرنا من قبل. إلا إنه كان منهم من أنكر الخالق والبعث، ولم يروا - سببًا لوجود هذا العالم – إلا «الطبع المُحْيي والدهر المُفْنِي»، وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستاني «مُعطِّلة العرب»، إذ لم تَهْدِهم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الأخرى، فكأنهم عَطَّلوها ولم ينتفعوا بها[١]. هذا الصنف من العرب هم الذين

---

(١) الشهرستاني (الملل والنحل – Gureton)، ج ٢: ٤٣٢.

يقول عنهم القرآن: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية/ ٢٤]، وكان منهم آخرون أنكروا البعث، مع اعترافهم بالخالق وابتداء الخلق[١]، إذ حسبُوه محالاً بعد أن ينعدم الجسم ويصير ذَرَّات هنا وهناك. وهذا الفريق هم الذين يشير إليهم القرآن بقوله: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾[يس / ٧٨]. وقوله: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ۖ ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [ق / ٣].

ومسألة البعث كانت أحد الأمرين اللذين كان العرب ينكرونهما إنكارًا شديدًا[٢]. وكان من ذلك أن تناول القرآن في مواضع كثيرة التدليلَ على ما سيكون من حياة أخرى يُبْعَثُ فيها الناس جميعًا لِيُجْزَوْا على ما قدموا من خير أو شر في الحياة الدنيا؛ وحتى كان من ذلك أيضًا أن يُرْوَى عن بعضهم أنه قال:

حياةٌ ثم بَعْث ثم نَشْرٌ   حديثُ خُرَافَة يا أمَّ عَمْرو!

وأن يُروى عن شَدَّاد بن الأسود بن عبد شمس أنه قال يرثي كفار قريش الذين قُتِلوا يوم بدر[٣]:

يُخَبِّرُنَا الرَّسُول بأنْ سَنَحْيا   وكيف حياة أصداء وهام[٤]

---

(١) الشهرستاني، نفس الطبعة، ج ٢: ٤٣٢.

(٢) والأمر الثاني «إرسال الرسل»، إذ كانوا يقولون مستنكرين: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء/ ٩٤]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً﴾ [المؤمنون/ ٢٤]. وانظر الشهرستاني، ج ٢: ٤٣٣.

(٣) هي أول موقعة كانت بين المسلمين ومشركي قريش، وقد كان النصر فيها للأولين.

(٤) الشهرستاني، (الملل والنحل ج ٢: ٤٣٣)؛ مصطفى عبد الرازق (تمهيد)، ص١١٢.

يريد أن يقول كيف نستطيع تصديق ما يقوله محمد من أننا سنحيا حياة أخرى بعد أن يكون قد نال منا العدم فلم يبق منا شيء، أي كيف يحيا الإنسان بعد أن صار جسدًا هامدًا لا حياة فيه ولا روح؟

على أنه كان من العرب -بجانب هؤلاء وأولئك من المشركين، نفر قليل كانوا يؤمنون بالله الخالق وباليوم الآخر إيمانًا فيه كثير من الغموض، وينتظرون أن يرسل الله إليهم رسولاً يُخرجهم مما هم عليه من شرك لدى الدهماء وشَكّ وحيرة لدى الآخرين، من هؤلاء الموحدين نستطيع أن نذكر زَيْد بن عَمْرو بن نُفَيْل، وأُمَيَّة بن أبي الصَّلْت، وقُسَّ بن سَاعِدَةَ الإيادي[1]. ولا يستطيع الباحث أن يُغْفِل أن يذكر بين هؤلاء النَّفر وَرَقَة بن نَوْفَل بن أسد بن عَبْد العُزَّى، الذي أدرك البعثة المحمَّديَّة. وقصته مع صَحْبِه حين تفرقوا في البلدان يلتمسون الدين الحق معروفة[2].

وإذا رأينا المشركين يختلفون فيما بينهم فيما يتصل بالخالق والبعث وإرسال الرسل، فإن من كان على اليهودية أو النصرانية من العرب وغير العرب الذين كانوا على صلة بهم؛ كانوا كذلك على شيء من الخلاف في بعض ما يدينون به. إلى هذا نجد القرآن يشير في مثل قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا

(١) الشهرستاني (الملل والنحل – Guretan)، ج ٢: ٤٣٧.

(٢) راجع ابن هشام (سيرة)، ج ١: ١٤٣ و ١٤٤.

﴿ يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡ ﴾ [البقرة/ ١١٣]، وقوله: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة/ ٣٠].

كل هذا يدل على أنه كان للعرب قبيل ظهور القرآن شيء من النظر العقليّ في بعض النواحي الفلسفية، وإن لم يكن ذلك قائمًا على أساس أو منهج معروف محدود. نريد أن نقول: إنه كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى. وكان لهذا، كثيرًا ما كان يثور الجدل في هذه المسائل، وبخاصة بين أهل النحل المختلفة[١].

كان لابدَّ إذًا للقرآن من أن يقول الكلمة الفاصلة فيما كانوا يختلفون فيه، وأن يبين الحق فيما عليه الناس من اعتقادات، وأن يجادل بطبيعة الحال المخالفين لما أراد أن يقرر من اعتقادات جديدة. وكان لابدَّ كذلك من أن يكون القرآن نفسه موضع أخْذٍ وردٍّ وجدال بين الذين آمنوا به وبين الذين ظلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة، وبخاصة، والقرآن نفسه بطبيعة تكوينه، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضًا في بادئ الرأي، يدعو إلى كثير من التفكير من الأنصار ومن الخصوم على السواء.

والنتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها من ذلك كله هي أن القرآن نزل في بيئة كانت في حاجة إليه ومستعدة له، وأنه هو بذاته يدفع قارئيه الذين يتدبرونه إلى

---

(١) مصطفى عبد الرازق (تمهيد)، ص ١١١ و ١١٢. وكان هذا الجدل للدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الدخيلة عليهم، وأحيانًا انتصارًا لدين إبراهيم الذي كانوا يلتمسونه.

أنحاء من التفكير الفلسفي؛ وهذا ما أعدّ العرب والمسلمين للتفلسف، ولفلسفة التراث الإغريقي الذي عرفوه فيما بعد.

ذلك بأنه إذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقة لله والكون السماوي والأرض والإنسان؛ أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان، والمبدأ الأول لذلك كله – نقول إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التي تهدف إليها، فهل في القرآن فلسفة؟ ولماذا لم يؤثر عن المسلمين في الصدر الأول من التاريخ الإسلامي بحث في القرآن من هذه الناحية؟

إن القرآن باعتباره كتاب الدين الذي هو خاتم الأديان، وأن الغاية منه هي هدايةُ البشر كافة وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه، يجب أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها.

ولأن القرآن قد بيّن الحق في مشاكل الألوهية والطبيعة، نرى المسلمين في فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظري البحث عن الحقيقة في هذه النواحي كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من أبناء الأمم الأخرى؛ وذلك لأنهم لم يحسّوا الحاجة لشيء من هذا، ما داموا قد عرفوا حاجتهم من هذه الحقائق بواسطة الوحي الإلهي الذي كانوا قريبي عهد به.

وهذا الرأي هو ما يراه البارون «كارّادي فو» المستشرق الفرنسي المعاصر إذ يقول: «إن محمدًا [صلى الله عليه وسلم]، وإن لم يكن فيلسوفًا بالمعنى الكامل،

قد واجه كثيرًا من المسائل الفلسفية بحلول كوَّنت العقيدة الإسلامية. وإذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التي كان العرب يحاولون حلها، لأنهم عرفوا هذه الحقيقة في نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الإلهي؛ وإنما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها، -ووضع هذه الحقيقة التي جاء بها الوحي، في أسلوب أدبي، في القالب الفني»[١].

وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف كما أثر عن اليونان؛ إذ وجدوا في القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان، وما أتعب الفلاسفة القدماء من اليونان وغير اليونان أنفسهم فيه فلم يصلوا إلى الحق إلا في القليل منه.

وهناك لذلك سبب آخر، وهو أن حرارة العقيدة وتفهم القرآن الذي كان حديث عهد بالنزول من لدُن الله العليم الحكيم، ملك عليهم ألبابهم وعقولهم، فقصروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى استنباط ما في هذين المصدرين العظيمين المقدسين من حكمة وتشريع وأخلاق بها عمارة العالم وسعادة الناس في الدنيا والآخرة.

ولسنا -في هذا الذي نقرر- من الذين يلقون القول على عواهنه بلا حجة وبرهان، وبخاصة ونحن في هذا العصر الذي يموج بالعلم والمعرفة موجًا، والذي لا

---

(١) راجع كتاب «ابن سينا»، طبع باريس سنة ١٩٠٠، ص٥.

يقنعه إلا الواقع والعقل والمنطق السليم، ولذلك سنسوق الأدلة على ما نقول من القرآن نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ولكن قبل هذا، أرى من الخير أن نتقدم بشهادات حقة من بعض المستشرقين الذين عنُوا بدراسة الإسلام وتاريخه القديم والحديث، وذلك ليعملوا على أن يقيم الغرب صلاته وسياسته مع الشرق على أساس يحقق أغراض الغربيين وغاياتهم، هذه الغايات التي قد لا تتفق أحيانًا مع الغايات التي يصبو الشرقيون إليها.

وهذه الشهادات نقتبسها من كتاب «مستقبل الإسلام»، وهو كتاب يجمع أبحاثًا لجماعة من كبار المستشرقين الأوربيِّين، ويكفي أن نذكر منهم الأساتذة المعروفين: جب الإنجليزي، وماسينْيون الفرنسي، وبرج الألماني.

يرى الأستاذ «جب» أن الإسلام ليس دينًا بالمعنى المجرد الخاص الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة، بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس ديني، ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية.

ويقرر الأستاذ «برج» أن فلسفة الإسلام الاجتماعية تقوم دائمًا على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية، وذلك على عكس أوربة التي تزعم أنها مسيحية. كما يقرر في موضع آخر أن مبدأ الإخاء الإنساني هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية في الإسلام، ولهذا لا يوجد مجتمع آخر كما يؤكد الأستاذ نفسه، سجّل له التاريخ كما سجل للإسلام من النجاح في توحيد الأجناس

الإنسانية المختلفة، مع التسوية بينهم في المكانة والعمل وتهيئة الفرص للنجاح في هذه الحياة[١].

ويستنتج الأستاذ من هذا كله، أنه لابد من تعاون أوربة والإسلام لخيرهما جميعًا، وأن الغرب لا يستطيع – في سبيل العمل على رُقيّه الثقافي وحياته الروحية – أن يستغني عن الإسلام وما يوجد في العالم الإسلامي من قُوى وكفايات.

هذا، ونأخذ الآن في أن نبين بإيجاز – يتلوه التفصيل في الفصول الآتية – كيف اشتمل القرآن العظيم على أصول الفلسفة الإلهية، والطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، فكان بذلك داعيًا إلى تفلسف المسلمين فيما بعد، ومن ذلك نتبين أسس المجتمع الذي دعا إليه القرآن.

---

(١) من الخير الرجوع هنا إلى كتابنا «الفقه الإسلامي»، ص٧٠ – ٧٤، من الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦، حيث تكلمنا عن نزعة الفقه الجماعية وما قرره من نظرية سوء استعمال الحق. والفقهاء في تقريرهم هذا وذاك، لم يستوحوا إلا ما جاء به القرآن والرسول ﷺ.

١- الفلسفة الإلهية والطبيعية

أتعب المفكرون والفلاسفة، في قديم الزمن وحديثه، عقولهم في البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه، وكيف صدر هذا العالم عنه إن كان يرجع حقًّا في وجوده إلى مبدأ واحد، وقد اختلفوا في هذا وذاك أشد الاختلاف، ولا يزالون مختلفين حتى اليوم.

ولكن القرآن جاء في كل هذه المشاكل بالقول الفصل، ودلّل على الحق الذي جاء به في كل منها بالحجج المنطقية والأدلة العقلية والوجدانية التي يؤمن بها العقل والقلب معًا، وبذلك كان همُّ المسلمين في الفترة الأولى من التاريخ الإسلامي فهْمَ ما جاء به كتاب الله في هذه المسائل بعد أن آمنوا به عن علم وبصيرة، وذلك بطريق الدلائل الكونية التي لفتهم إليها وحثهم على إعمال العقل فيها.

وليس من اليسير حصر الآيات القرآنية التي تدل على أن الله وحده هو الذي خلق العالم سماءه وأرضه، والذي خلق الإنسان وسائر ما على ظهر الأرض، وما في بطنها من حيوان ونبات وجماد، وأنه خلق هذا وذاك كله من عدم، وجعله على نظام بديع محكم ليكون فيه مجال للعقل والفكر، يصل منه إلى أنه صُنع إله واحد لا رب غيره، ولتكون الحياة الإنسانية ممهَّدة وميسّرة للإنسان.

ومن ذلك نفهم طريقة القرآن في بيان هذه الحقائق الفلسفية، وفي التدليل عليها بما يخاطب الحس والقلب والعقل معًا، ومن ثم يستطيع من يستعمل عقله

كما ينبغي في تدبّر هذه الآيات الوصول إلى الإيمان بأن هذا العالم من صُنْع ذلك الواحد القادر العليم الحكيم.

ولننظر في هذه الآيات، وفي القرآن كثير أمثالها، لنعرف طريقته في بيان تلك الحقائق العلمية الفلسفية، وطريقته في التدليل عليها والإيمان بها.

يقول الله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا . رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا . وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا . وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ . أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا . وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا . مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [النازعات/ ٢٧ -٣٣][(١)].

ويقول في سورة أخرى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود/ ٧]. كما يقول جل شأنه في موضع آخر مخاطبًا من يجحد وجود الله مع ظهور الدلائل عليه: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ . ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ . فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[(٢)][فصلت/ ٩ – ١٢].

---

(١) وأغطش ليلها: جعله مظلمًا، دحاها: بسطها.

(٢) أندادًا: شركاء، أقواتها: ما يحتاج إليه من يعمرونها من الأقوات، في أربعة أيام: في تتمة أربعة أيام.

ثم يقول في سورة الإخلاص: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ . ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ . لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ . وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص/١- ٤]. وفي سورة الأنبياء (الآيات ٢٣-٢٥) ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ﴾ - أي في السماء والأرض- ﴿ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ . لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ . أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۗ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ . وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾.

وليس المقام هنا مقام تفصيل لما جاء به القرآن من الحلول الحقة للمشاكل التي شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة والمفكرين في الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية، ولكن أردنا الإشارة إلى أنه اشتمل على أصول هاتين الفلسفتين؛ من أن العالم لم يتكون وحده كما يقول الدهريون أو الطبيعيون، وأنه نشأ بعد عدم، وأنه صُنْع إله واحد لا شريك له ولا معين سبحانه وتعالى. وبذلك كان من العوامل القوية التي وجهت فيما بعدُ المفكرين المسلمين للفلسفة في نواحيها المختلفة.

ونعرض بعد ذلك لطريقة القرآن في التدليل على هذه الحقائق الفلسفية ونحوها مما سيجيء تفصيل القول فيه، هذه الطريقة التي ترجع في جماعها إلى ما يسميه الفيلسوف ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» دليل «العناية».

وهذا الدليل يرينا مقدار عناية الله الفائقة البالغة بالعالم الذي خلقه؛ فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه، وذلك ما يدركه تمامًا علماء الفلك والمتخصصون في علوم الحياة على تنوعها واختلاف فروعها، ومن ثم، نصل إلى أن هذا العالم لم يُخلق عبثًا، وأنه من صنع إله حكيم عليم تام الإرادة والقدرة، وأنه لابد من حياة أخرى يُجزَى فيها الإنسان بما عمل في حياته الدنيا من خير أو شر.

ولننظر في بعض آيات القرآن التي ترينا مبلغ هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وعنايته بما خلق، على نحو يجعله يسير دائمًا بإحكام إلى الغاية التي أرادها خالقه ومُبدعُه. ويمدّ الإنسان بكل الوسائل للاستقرار على الأرض واستغلال كل ما في العالم من قوى وخيرات، إلى الأجل الذي قدَّره الله للبقاء في هذه الحياة الدنيا.

يقول الله تعالى: ﴿ **وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ . إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ [البقرة/١٦٣- ١٦٤].

وقريب من ذلك ما جاء في سورة أخرى من قوله جلَّ شأنه: ﴿ **إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ . ٱلَّذِينَ**

يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ [آل عمران/ ١٩٠– ١٩١].

فمن هذه الآيات، التي جاء في القرآن كثير أمثالها بأساليب متعددة متنوعة، يصل الإنسان الذي يُعمل عقله ويفيد منه في التفكير كما ينبغي؛ إلى الوصول إلى وجود إله عليم حكيم، فهو وحده القادر على خلق العالم السماوي وما فيه من شموس وأقمار وكواكب ونجوم، بما لكل منها من نظام محكم لا تعدوه، وعلى خلق الظلمات والنور وجعْل الليل والنهار يتعاقبان في ترتيب محكم، وعلى تسخير الرياح والسحاب بين السماء والأرض بما يحقق الخير للعالم والناس الذين يعمرون الأرض، إلى آخر ما أشارت إليه تلك الآيات.

ولننظر بعد تلك الآيات التي ذكرناها إلى آيات قرآنية أخرى، فيها شيء من التفصيل لصنع الله الذي أتقن كل شيء، في العالم الأرضي، وذلك ليكون صالحًا كل الصلاحية لاستقرار الإنسان وحياته فيه حياةً طبيعية، وهذا إذ يقول الله العليم الحكيم:

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَـٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ . وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ

يَذَّكَّرُونَ . وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ . وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ . وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ . أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل / ١٠ – ١٧][(١)]!

والنتيجة التي علينا أن نستخلصها من هذا أو ذاك كله، هي أن القرآن وجَّه نظر الإنسان إلى ما خلق الله من السماوات والأرض وما بينهما من عوالم ومخلوقات عديدة مختلفة، حتى إذا أعمل عقله فيها وصل حتمًا إلى الايمان بوجود إله عليم حكيم، وإلى أن هذه العوالم المختلفة هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء وأحاط به علمًا.

ولذلك لا نرى ضرورة هنا للإطالة بالإشارة إلى ما يؤدي إلى هذا الإيمان أيضًا بهذه الحقائق الفلسفية الإلهية، والحقائق الفلسفية والطبيعية، من النظر في الإنسان نفسه وما فيه من قوى وأجهزة مختلفة غاية في الدقة والإحكام، ومن النظر من هذه النواحي إلى الحيوانات الأخرى من طيور وزواحف وغيرها، فإن إعمال الفكر السليم في ذلك يكشف للعقل تلك الحقائق الفلسفية التي أشرنا إليها.

---

(١) تُسيمون: ترعون، ذرأ: خلق.

هكذا حلّ القرآن مشكلة الألوهية والخَلْق كما رأينا؛ فالله ليس «المحرك الأول» كما زعم أرسطوطاليس، وليس مجرد «صانع» صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية منه، أو دون علم تام بما يكون منه.

بل إنه قد أحاط بكل شيء علمًا؛ هو يعلم خائنة الأعين وما تُخْفِي الصدور، ويعلم ما تكسب كل نفس، ويعلم كل ما كان وما يكون جملة وتفصيلاً، وهو لا يخفَى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وبذلك كله جاء القرآن في آيات كثيرة نذكر منها من باب التمثيل هذه الآيات: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام/ ٣].

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام/ ٥٩] ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ ۚ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ. وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [هود/ ٥-٦] ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ. أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك/ ١٣- ١٤].

ومن حكمة علم الله تعالى الشامل بكل ما يكون من الإنسان من قول أو عمل، وبما تحدِّثه به نفسه فيبقى سرًّا لا يجهر به ولا يعلمه غيره من الناس، أنه سيبعث الناس جميعًا في يوم محدّد لا ريب فيه، وحينئذ يحاسبون على ما كان

منهم وثبت عنهم في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وهذا ما يصرح به القرآن في آيات كثيرة نكتفي بذكر هاتين منها:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة/ ٧]. ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [يونس/ ٤].

وفي العلاقة بين هذا الإله الواحد الكبير المتعال وبين الإنسان الذي هو أكرم خَلقِه عليه، نرى عجيبًا من سُمُوٍّ هذه العلاقة في غاياتها، هذه الغايات التي منها إحسان تربيته ودفْعُهُ إلى الخير، وأخذهُ بالحزم والعزم، وفتح باب التوبة والرجاء والمغفرة إن زلّت به القدم فأتى ذنبًا أو ألَمَّ بمعصية.

ولنسمع في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت/ ٤٦]. وإلى قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا . وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء/ ١٢٣- ١٢٤].

ذلك هو مبدأ العدل بصفة عامة كما يقرره القرآن، ولكن الله تعالى ليس عادلاً فقط، بل هو مع عدالته كريم، وبالناس رءوف رحيم، وفي هذا نراه يقول: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الزمر/ ٥٣] ويقول: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [الأنعام/ ١٦٠]. وكما يضاعف الله ثواب المؤمن المطيع ويعمل الصالحات، قد يبدِّل سيئات العاصي حسنات إن تاب منها وأحسن عمله، وفي هذا جاء في القرآن: ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الفرقان/ ٧٠].

إن لنا بعد ذلك أن نؤكد ما في القرآن، في ناحية علاقة الخالق بالإنسان، من الخير كل الخير له، ومن حكمة تدفعه إلى طريق السعادة بالإيمان والعمل الصالح، كما تبعثه على التوبة والعودة إلى صالح العمل إن زلَّت قدمه أحياناً فعصى الله تعالى.

٢- الفلسفة الإنسانية والاجتماعية

وفي القرآن مع هذا وذاك كله فلسفة إنسانية تتعلق بالإنسان في مختلف حالاته وأوضاعه؛ باعتباره فردًا، أو عضوًا في أسرة، أو عضوًا في مجتمع صغير أو كبير، أو عضوًا في أمة، أو عضوًا في جماعة الإنسانية كلها. إن القرآن لم يهمل ناحية من هذه النواحي، فكان بذلك منبعًا لأصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية على تعدد فروعها وتنوعها، وكان بذلك واضعًا للأسس العامة التي يقوم عليها المجتمع السليم الذي دعا إليه.

(١) لقد رفع الله من شأن الإنسان باعتباره فردًا، وذلك بما أبطل من عبادة غيره تعالى، كالأصنام ونحوها التي كان العرب يخضعون لها ولِسَدَنَتِها ويعتقدون أنها تقرِّبهم إلى الله زُلْفَى. ووفّر له الكرامة التامة بما رفع عنه من سلطان رجال الدين وكهنته، فلا وسطاء ولا شفعاء بين المرء وربه، ولا قسّيس أو كاهن يغفر له ما يريد من ذنوبه.

فإن الله وحده هو الذي يغفر لمن يشاء، وهو قريب لمن دعاه والتجأ إليه، وفي هذا جاء في القرآن: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [البقرة/ ١٨٦]. كما جاء في موضع آخر قوله تعالى تبكيتًا وتقريعًا لمن يجعل مع الله آلهة أخرى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النمل / ٦٢].

وهكذا قرر القرآن أنه ما من شفيع ولا وسيط بين الإنسان وربّه، وأن أحدًا غيره لا يملك له ضرًّا ولا نفعًا، وأنه لا وسيلة له للقربى من الله إلا العمل الصالح وحده، فبعمل المؤمن وتقواه تقاس منزلته عند خالقه، وفي هذا يقول جلّ جلاله: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾ [الحجرات/ ١٣] . وقد أكد الرسول ﷺ هذه الحقيقة بقوله: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، وبذلك نرى القرآن قد استحدث مقياسًا جديدًا عادلاً يعرف به الإنسان قيمته ومنزلته.

بل إن القرآن في سبيل رفع منزلة الإنسان وتحرير عقله وتفكيره، نراه ينعى بشدة على تقليد الإنسان لغيره في الباطل حتى لو كان من آبائه وأسلافه الأولين، وهو في هذا يقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾ [البقرة/ ١٧٠]. أي هل يتبعون آباءهم فيما وجدوهم عليه ولو كانوا لا يعقلون الخير والشر، ولم يهتدوا إلى الحق والرُّشد؟!

(٢) وبعد أن حرر القرآن الإنسان من الأصنام سَدَنتها، ومن سلطان الأحبار والرّهبان، ولم يجعل عليه سلطانًا إلا سلطان عقله السليم وتفكيره الصحيح الذي يعرف به الخير من الشر، فقد كان من المنطق أن يجعله مسئولاً عن عمله، فلا يحمل عنه أحد شيئًا من وِزْرِه.

ولذلك نراه يقول: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ . وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ . ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ﴾ [النجم/ ٣٩ – ٤١]. كما يقول في سورة أخرى:

﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرًا يَرَهُۥ . وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾[الزلزلة/ ٧ – ٨] وكذلك يقول في موضع آخر: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ وَإِن تَدۡعُ مُثۡقَلَةٌ إِلَىٰ حِمۡلِهَا لَا يُحۡمَلۡ مِنۡهُ شَيۡءٞ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰٓۗ ﴾ [فاطر/ ١٨].

(٣) والله جلت حكمته يعلم أن الإنسان اجتماعي بطبعه، فهو لا يستطيع – حتى لو أراد – أن يعيش وحده؛ بل لابدّ له أن يكون عضوًا في جماعة، ومن ثم تكون له حقوق وواجبات اجتماعية. ولذلك، نجد القرآن زاخرًا في هذه الناحية بالكثير من المبادئ والوصايا التي لا نجد ما يقاربها في أية فلسفة إنسانية اجتماعية لأي فيلسوف في قديم الزمان أو حديثه، ونرى أن نكتفي هنا ببعض هذه المبادئ السامية.

أ- إن القرآن كما أمرنا بالإيمان بالله ورسوله، أمرنا بالإنفاق مما رزقنا من المال وجعلنا خلفاءه فيه، وذلك إذ يقول: ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ ﴾ [الحديد/ ٧].

وبعد أن تستقر هذه الفكرة في عقل الإنسان وقلبه، يكون من اليسير عليه أن يؤتي الفقير حقه في ماله، وأن يُعين فيه ذوي الحاجة بصفة عامة. وفي هذا وذاك، نجد القرآن يجعل من المتَّقين الذين لهم عند الله حسن الجزاء مَن ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [الذاريات/ ١٩]. كما نجده يقول في

آية أخرى: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴾ [البقرة / ١٧٧] .

ب- وبعد هذا، نجد القرآن يؤكد وجوب الوفاء بما يكون من عقود وعهود بين الأفراد وبين الجماعات، بل بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم الأخرى، وحَسْبُنا هنا أن نشير إلى هذه الآيات:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ﴾ [المائدة/ ١]، ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء/ ٣٤]، ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [النحل/ ٩١].

وبعد أن جاء في القرآن الأمر هكذا بالوفاء بالعقود والعهود بصفة عامة باعتباره أصلاً من أصول الإسلام، تراه أمرًا مطلقًا لا يقتصر على ما يكون بين المسلمين من عقد أو عهد، بل يعم حتى المشركين الذين لا يؤمنون بشيء من كتب الله ورسالاته.

نعم! إنه ليَعُمُّ هؤلاء الذين كانوا شديدي العداوة والأذى للرسول ومن آمن به، فالوفاء بما كان بينهم وبين الرسول والمؤمنين من عهد كان أمرًا أمر به القرآن وجعله لازمًا ما داموا لم ينقضوه هم من ناحيتهم، وهو في هذا يقول

بعد ذكر براءة الله ورسوله منهم: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَـٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة/ ٤] .

أين هذا مما عليه حال الأمم الغربية اليوم! يتعاهدون ويُحكِمون المعاهدات والمواثيق، فلا يتركون لفظًا أو حرفًا يكون فيه تَحِلة منها، حتى إذا وجدت الدولة القوية فرصة نقضت ما أبرمت في غير خجل أو حياء ما دامت تستند إلى القوة والعتاد والحديد والنار.

جـ- وكما يقرر القرآن وجوب الوفاء بما نعقد من عهود ومواثيق، يؤكد ضرورة التزام الأمانة والعدل ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين من الناس إلينا، ها هو ذا يقول: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ [الأنعام/ ١٥٢]. كما يقول: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ [النساء/ ١٣٥] (١).

---

(١) القسط: العدل، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا: كراهة أن تعدلوا، تلووا: أي ألسنتكم عن شهادة الحق، أو تعرضوا: تمتنعوا عن أدائها.

وليس ذلك واجبًا في حال دون حال، بل هو واجب حتى بالنسبة لمن يكون بيننا وبينهم بغضاء وعداء، ومن ثم نجد الله العليم الحكيم يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة/ ٨].

د- ونعتقد أن السبب -فيما يدعو إليه القرآن من العدل والأمانة- على هذا النحو الذي أوفَى على الغاية، فلا فرق بين أحد وآخر في الحقوق والواجبات الاجتماعية العامة، هو نظرته إلى أن الناس جميعًا سواسية وإن اختلفت أجناسهم وأديانهم.

وفي ذلك جاء في القرآن: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات/ ١٣]. كما جاء في الحديث النبوي أن الناس جميعًا سواسية كأسنان المشط، كلهم لآدم، وآدمُ من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى.

وعلينا هنا أن نذكر في إجلال وتقدير قولة سيدنا عمر بن الخطاب المأثورة: «أتستعبدون الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». هذه القولة التي وضعت للإنسانية دستور المساواة في الحقوق العامة بين الناس جميعًا، لا الثورة الفرنسية على ما يزعم المُغْرضون أو الذين يجهلون الإسلام وتاريخه.

(٤) وأخيرًا، إن الإنسان قد يناله أذى من هذا أو ذاك من إخوانه في الوطن الذي يعيش فيه، وهنا نرى القرآن يحث على الصفح والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة حينًا، كما يجيز له أن يدفع السيئة بمثلها في غير اعتداء وتجاوز عن الحد، ليكون هذا انتصارًا لنفسه ودفعًا لعدوان المعتدين، ولكل من هذا وذاك –من الصفح والانتصار للنفس– موطنه الذي يليق به.

فأولاً: يحث الله تعالى الذين يسيء إليهم غيرهم على الصفح عنهم، ويرغّبهم في العفو بأنه يكون سببًا للمغفرة لهم، وذلك بقــوله: ﴿وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور/ ٢٢]، وبقــوله: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت/ ٣٤ – ٣٥].

وثانيًا: ما ينبغي لنا أن نفهم من دعوة القرآن إلى التسامح والعفو أنه يدعو إلى الضعف وقبول الضيم، والعفو عن الذين لا يزيدهم العفو إلا إمعانًا في الإساءة والأذى والعدوان، بل إنه ليدعو في هذه الحالة إلى أن ينتصر الإنسان لنفسه، وهذا إذ جعل من المؤمنين الذين يتوكلون على ربهم هؤلاء ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾[الشورى/ ٣٩]، ثم قال بعد هذا: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى/ ٤٠ – ٤١].

ومع ذلك، إن لنا أن نقدر أن ما ندب إليه القرآن من الصفح والعفو عن المسيء إنما هو في حقوق الأفراد حين يعتدي بعضهم على بعض فيناله بشيء من الأذى. أما حين تعتدي أمة من الأمم علينا معشر المؤمنين، فإنه من الذل والكفر بما وعدنا الله في كتابه العظيم من النصر على الظالمين أن نجنح إلى الصفح والعفو؛ بل لابد من العقاب والجهاد في سبيل الانتصاف لأنفسنا وأمتنا، مع الإيمان بنصر الله الذي وعده عباده المؤمنين المجاهدين، ومن أَوْفَى بعهده من الله العزيز الحكيم!

وبعد! إن القرآن العظيم، بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية، قد دفع المسلمين للتفلسف بمعناه الواسع، وهذا ما سنعرفه بالتفصيل فيما يأتي، وهو بما وضع من أصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية، وبما قرره من أصول الفلسفة الأخلاقية التي لم نر محلاًّ للتعرض لها في هذا البحث، قد دعا بقوة لإقامة المجتمع السليم الصالح للحياة القوية العزيزة الماجدة.

هذه الحياة التي تقوم على هذه الدعائم وما إليها بسبيل: الإيمان بالله مصدر كل خير، والعدالة والأمانة والوفاء، والتسامح والعفو مع من يصلحهم العفو والإغضاء عما يكون منهم من إساءة، والمساواة بين الناس جميعًا في الحقوق والواجبات العامة، وحرية العقل والتفكير، والاعتزاز بالإنسان وكرامته، إلى غير ذلك كله مما لا يصلح مجتمع للحياة الطيبة بدونه.

الفصل الثاني

طبيعة القرآن تدعو للتفلسف

لو أن القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب، ما كان — على ما نعتقد— يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفي. ذلك بأنه قد لا يكون عسيرًا كُلَّ العُسْر أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد يُحدد العلاقات بينه وبين أمثاله من الناس؛ وقد لا يكون كذلك عسيرًا كلَّ العُسْر أن يغيِّر المرء -بحكْم البيئة الجديدة التي يجد نفسه فيها- من أحكامه الأخلاقية ومعاييره لما يكون منه ومن غيره من أعمال، ليصف بعضها بالخير وبعضها بالشر. لكن القرآن مع هذا وذاك، كتاب دين، كتاب عقيدة، جاء ليُغَيِّر مما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجري مَجْرى الدم من الإنسان، وتهُون التضحية في سبيلها في كثير من الأحيان، كما كان من قريش قبيلة الرسول ومن حَالَفَها أول عهد القرآن بالظهور.

إذًا كان من الضروري أن يثير القرآن -وهذا شأنه وطبيعته - ما أثار من الجدل والتفكير؛ سواء أكان من الذين أخلصوا حقًّا بقلوبهم للدين الجديد، أم من الآخرين أيضًا الذين دخلوا في الإسلام وفي قلوبهم كثير أو قليل مما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلصوا تمامًا منها.

غير أن القرآن وإن عُنِي في مواضع كثيرة ببيان بُطلان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة، على اختلاف دياناتهم ومللهم، فقد نهى مع هذا عن الفرقة في الدين، وعن الجدل مع المخالفين إلا بالحُسنى، وذلك منه استمالة للقلوب وحرصًا على الألفة والوحدة، ومن مثل هذه الطريقة قوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى/ ١٣]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [الأنعام/ ١٥٩]. وقوله: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ . ٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [الحج/ ٦٨- ٦٩]، وأخيرًا قوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت/ ٤٦].

والقرآن مع هذا النهي عن الجدل، يَنْعَى على التقليد، ويَحُثُّ على النَّظَر والتفكير كما يظهر لقارئه من كثير من آياته. لهذا؛ كان لابد للمسلمين من أن يُعمِلُوا النَّظَر في القرآن نفسه من جميع نواحيه، ليُحيطُوا به فهمًا وعلمًا إن كان في الإمكان. إلاَّ أنَّهم في أوَّل الأمر، وقد فَتَنَهُم القرآن بأسلُوبه وقوَّة أسْرِه، وشَغَلَتْهم الحروب التي كانت بينهم وبين أعدائهم في فجر الإسلام؛ إلاَّ أنهم والرَّسول بين ظهْرَانيهم يَهْدِيهم السَّبيل السَّوِيّ، ويُوضحُ لهم ما يسألونه عنه مما يجدونه غامضًا.

نقول إلاَّ أن المسلمين والأمر كما ذكرنا، ما كان لهم في هذه الفَتْرَة الأولى من حيَاتهم حاجةٌ ماسَّةٌ للتَّعمُّق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية.

وهذه العوامل – النَّهي عن الجدل – روعة القرآن وجلاله وتأثرُ العرب بذلك إلى أكبر الحُدُود -والاستغراق في الحرب- ووجود الرسول حيًّا – كان لها بلا رَيْب أثرُها في الانصراف من جانب المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض، ومحاولة استخراج ما يدعو إليه من آراء فلسفيَّة تتصل بالله وبالعالم وبالإنسان. وبخاصة وقد وجدوا في القرآن ما يُروي ظمأهم وما يُسَكِّن حيرتهم وطُلعَتَهم في هذه النواحي.

وهكذا مضى زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، هي ما جاء في كتاب الله؛ «لأنهم أدركوا زمان الوحي وشَرَف صُحْبَةِ صاحبه، وأزال نُورُ الصُّحبة عنهم ظُلَمَ الشكُوك والأوهام»[١]. وهكذا، أيضًا كما يَذْكُر المقريزي لم يُرْوَ قط، من طريق صحيح أو سقيم، عن أحد من الصحابة - رضي الله عنهم، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرَّبُّ سُبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لِسَانِ نبيِّه محمد ﷺ، بل كُلُّهم فَهِمُوا ذلك وسَكَتُوا عن

(١) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة)، نقلاً عن مصطفى عبد الرازق (تمهيد)، ص٢٧٢. وانظر أيضًا ابن اللبان (متشابه) ورقة B2 إلى B3.

الكلام في الصفات...[١] ولهذا يذكر أبو الحسين الملطي المتوفَّى عام ٣٧٧هـ - ٩٨٧م، أن من أصول أهل السنة الإيمانَ بالقَدرِ خيره وشرّه، وترك المِرَاء والجدال والخصومات في الدين[٢].

ومع هذا كله، وفي هذا الجو الذي لا يسمح بدراسة القرآن دراسة صالحة فيها من الجد والحرَّية قدر كبير، حدث في آخر أيام الصحابة بِدْعَةُ القول بالقدر كما يذكر لنا الشهرستاني، على أيدي «مَعْبَد الجُهَني» وآخرين[٣]. ومما لاشك فيه أن «معبدًا» هذا وشيعته قد استندوا فيما ذهبوا إليه إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديرُه، لا إلى الله وحده، وقد كان ذلك أيام الرسول نفسه[٤].

ومن الخير أن نترك المؤرخ ابن سعد يروي ذلك بنفسه فيقول: «عن عمرو ابن شُعَيْب عن أبيه عن ابني العاص[٥] أنهما قالا: جلسنا مجلسًا في عهد رسول الله ﷺ كُنا به أشدّ اغْتِبَاطًا من مَجْلسٍ جلسناه يومًا؛ جِئْنا فإذا أناسٌ عند

---

(١) المقريزي (الخطط طبع مصر، عام ١٣٢٦هـ)، ج٤، ص١٨١.

(٢) الملطي (أبو الحسين)، كتاب التنبيه، ص١٢.

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل — كيورتن)، ج١، ص١٧.

(٤) يراد بالقدر، الذي هو جزء هام من الإيمان في رأي أهل السنة، هو علم الله أولاً وتقديره لكل شيء قبل أن يكون، بحيث لا يخرج شيء عن علمه وتقديره وإرادته. والقدريون: معبد وشيعته، أضافوا كل ذلك للإنسان وحده.

(٥) يريد الراوي بهما عمرو بن العاص وأخاه هشامًا الذي كان أصغر منه سنًّا.

حُجَرِ رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله خلف الحُجَر يسمع كلامهم. فخرج علينا رسول الله ﷺ مُغْضَبًا يُعرَفُ الغضبُ في وجهه حتى وقف عليهم فقال: أي قومُ! بهذا ضلّت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعْضه ببعض، إن القرآن لم يُنْزل لتضْرِبوا بعضه ببعض، ولكن يصدِّق بعضه بعضًا؛ فما عَرَفتُم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به. [يريد طبعًا بلا بحث وتفكير فيه] ثم التفت إليّ وإلى أخي؛ فغَبَطْنا أنفسنا ألاّ يكون رآنا معهم»[١].

وهكذا، ظهر في حياة الرسول نفسه من عَمِلَ على معارضة القرآن بعضه ببعض، فيما يتصل بمسألة القدر، نعني «مَعْبَد الجهني» وصحبه، مع إنكار من الصحابة عليهم إنكارًا شديدًا بلا ريب. حقًّا، لقد أنكرت هذه البقية من صحابة الرسول هذه البدعة أشد الإنكار، ونَقمُوا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها حتى لقد كانوا [أي بقيَّة الصحابة] يُوصون إلى أخلافهم بألا يُسَلِّموا عليهم [أي على القَدَرِيين]، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يُصَلّوا عليهم إذا ماتوا[٢]، وكانت نهاية «معبد» أن صلبه عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي جزاء بدعته عام ٨٠هـ

---

(١) ابن سعد (الطبقات)، ج٤ قسم ٢، ص١٤١ س ١٠ – ١٩. وانظر جولد زيهير (عقيدة)، ص ٦٣ = ٧٠ من الترجمة العربية.

(٢) الإسفراييني (تبصير)، ص١٤.

٦٥٩م، وقيل: بل قتله لهذا السبب نفسه الحجاج الثقفي الوالي المشهور في عهد الأمويين[١].

وكانت هذه المشكلة -مشكلة القدر- أولَ مسألة ظهر الخلاف فيها بهذا المظهر الشديد[٢]. ولا عجب! فالرسول نفسه، كما رأينا، يُحذِّرُ من أن يُضْرَب القرآنُ بعضُه ببعض، ويأمُر بالإيمان بما تشابه علينا فيه بلا بحث؛ وذلك حتى لا نَضِلّ كما ضلّت أممٌ قبلنا. كما يُوصِي في حديث آخر بالحذر ممن يتبعون ما تشابه من القرآن[٣].

وكراهة معارضة القرآن بعضه ببعض في هذه الفترة لم يكن سَبَبُها خوف المسلمين أن يظهر القرآن متعارضًا أو متُهافتًا غير متماسك، إنما كانوا يخافون الجدلَ في الدين والبحثَ عما سكت القرآن والرسول عن بيانه، ويرون أنه «ما ضلَّ قومٌ بعد هُدًى إلا أُوتُوا الجدل» كما ورد في حديث ينسَبُ للرسول[٤] كما كانوا يعتقدون أن معرفة هذا المَسْكُوت عن بيانه، لو كان ذلك مُمكنًا، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الأخرى.

---

(١) انظر جولد زيهير (عقيدة)، ص ٧٧ و٧٨ = ٨٦ و٨٧ من الترجمة العربية حيث يرى المؤلف أن الأمويين كانوا يعملون على أن تتأصل عقيدة أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وهي على عكس ما يراه «معبد» وفرقته، توطيدًا لملكهم وسترًا لأعمالهم. على أننا نميل إلى أن قتل «معبد» بالذات كان لخروجه عن الإسلام فيما ذهب إليه.

(٢) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٣ من الأصل العربي.

(٣) البخاري (صحيح) طبع بولاق، ج ٣: ٩٢.

(٤) انظر ابن رجب الحنبلي المتوفَّى عام ٧٩٥هـ/١٣٩٢م (فضل علم السلف)، ص٢١.

من هنا نجد قصَّة صَبِيغ بِوَزْن عظيم أو صُبَيْغ بالتصغير، ابن عَسَل، ويقال ابن سهل الحنظلي مع عُمر بن الخطاب: قَدِم صبيغ المدينة فجعل يسأل عن مُتَشابه القرآن، فأرسل إليه عُمر فضربه حتى أدْمَى رأسه، ثم نفاه إلى البصرة وأمر بعدم مجالسته، وفي رواية أنه حَرَمه من عطائه، حتى صلُح حاله ورجع عن البحث في مُشْكِلات القرآن، فعفا عنه[1] ويروِي الحافظ ابن عساكر أن صبيغ هذا كان يسأل عن المشكلات التي في القرآن، وأنه كان يتنقَّل في أجناد المسلمين – مصر وغيرها – سائلاً عن هذه المشكلات أو المتشابهات، فنفاه عمر من المدينة إلى العراق، وأمر ألا يُجَالَس، ثم عفا عنه حين صلُح أمره[2].

ورُوحُ التَّهيُّب من البحث في القرآن هذا النوع من البحث، نجدها بعد هذا لدى القاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عُمَر بن الخطاب، وهما من التابعين، حين يرى كلٌّ منهما فيما يتصل بالقدر أن يكُفَّ الناس عما كفَّ الله عنه، وحين يمتنع كِلاهُما عن تفسير القرآن[3] وفي هذا يَرْوِي الطَّبري في تفسيره عن عبد الله بن عمر قال: «لقد أدركتُ فقهاء المدينة وإنهم ليُعْظِمُون القول في التفسير[4]، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن

(١) ابن حجر (شيخ الإسلام) الإصابة، مادة صبيغ، ج٢: ١٩٨.

(٢) ابن بدران (تهذيب)، ج ٦: ٣٨٤ و٣٨٥.

(٣) ابن سعد (طبقات)، ج٥: ١٣٩، ١٤٨.

(٤) أعظم الشيء: عدّه عظيمًا خطيرًا.

المُسيب ونافع». كما يروي الطبري أيضًا عن سعيد بن المسيَّب هذا أنه كان إذا سُئِل عن تفسير آية من القرآن، قال: «أنا لا أقول في القرآن شيئًا»[١].

على أنه وإن وُجد في تلك الفترة من يكره الخوض في تأويل القرآن، أو تأويل ما يُظنّ متعارضًا كما رأينا، فإنه قد وُجِد أيضًا من كان لا يرى في ذلك بأسًا. قال رجل لابن عباس (٦٨هـ / ٨٧ – ٥٨٨م) إني لأجد في القرآن أشياء تختلف عليَّ؛ قال [أي القرآن]: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون/ ١٠١] ، بينما قال في آية أخرى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾[٢] [الصافات/ ٢٧] ؛ وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء/ ٤٢] بينما يقول في موضع آخر ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام/ ٢٣] فقد كتموا أنهم كانوا مشركين في هذه الآية وقال: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا . رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا . وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا . وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات/ ٢٧ - ٣٠]، فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ . ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت/ ٩ –١١]، فذكر في هذه [الآيات] خلق الأرض قبل السماء. هذه الأسئلة، وأخرى أيضًا، وجَّهها هذا

---

(١) الطبري (تفسير) طبع الميمنية بمصر سنة ١٣٢١هـ.

(٢) وهذه الآية وما قبلها حكاية لحال الناس في الدار الأخرى.

السائل لابن عباس الذي أخذ في الإجابة عنها دون أن يُنكر عليه السؤال عَمَّا ظنهُ مُتعارضًا في القرآن[١].

وغير ابن عباس نجد مُقَاتل بن سُليمان أحد الأوائل الذين عُنوا بتأويل هذه الآيات التي سُئِل عنها ابن عباس، وآيات أخرى كثيرة[٢].

ومن ثَمَّ نجد الحَسَنَ البِصْري التابعيّ المشهور يقول: «ما أَنْزَلَ الله آيةً إلاَّ وهو يُحبُّ أن يُعْلَم ما أراد بها»[٣]. ولا عَجَب! فالقرآن كتاب مُوَجَّهٌ للإنسانية كلها «للحُمر والسُّود» ومن الضَّروريّ لهذا تأويله لإرضاء طُلَعَة الإنسان العقليَّة، ومن أجل ذلك سنرى لُجُوء كلّ من المتنازعين في المسائل المتشابهة إلى القرآن نفسه يلتمسُ منه بالتأويل سَنَدًا لرأيه، وبخاصة أنه يكاد يكون من المُتفَقِ عليه بين المسلمين أن للقرآن من ناحية المعنى وُجُوهًا كثيرة منها العام ومنها الخاصّ، وأن هذه الوُجُوه يعلمها «الراسخون في العلم»، فيجب اللُّجُوءُ إليهم لمعرفة ما يُظَن مشْكِلاً من القرآن[٤].

كيف نُوفِّق إذًا بين ما عرفنا من كراهة التأويل، وبين الإقبال عليه وعَدِّه ضروريًّا تقريبًا، في عصر واحد؟ في رَأْينا أن الأمر سَهْل. التأويل المكروه الذي

(١) البخاري: (صحيح) بولاق، ج ٣: ١٥٢ و١٥٣.

(٢) الملطي (التنبيه)، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية (موافقة)، ج١: ١٣٩.

(٤) الملطي (التنبيه)، ص٤٣.

كانوا يُعْظِمُونه ويَعدونه خطيرًا، والذي كان لا يُقدم عليه أمثال سالم بن عبد الله ابن عمر والقاسم بن محمد بن أبي بكر، هو ما كان عماده الرأي الشخصي أو ما كان عن غير «علم»، أما التأويل الذي كانوا لا يرون فيه بأسًا، إن لم نَقُل كانوا يرونه واجبًا دينيًّا، فهو ما كان عن «علم» أي ما كان بما أثِرَ عن الرسول وأصحابه العارفين بالقرآن ومعانيه. وإلينا الدليل؛ يَرْوي ابن عباس عن الرسول أنه قال: «من قال في القرآن برأيه، أو بما لا يَعْلَم، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَه من النَّار»[1]، ويَرْوُون عن أبي بكر الخليفة الأول للرسول بعد موته، أنه قال: «أيُّ أرض تُقلُّني، وأيُّ سماء تُظلني، إذا قُلْتُ في القرآن برأيي أو بما لا أعلم»[2]، ومِن هُنا نرى الطَّبَرِيّ يرتضي في تفسيره دائمًا تأويل أهل العلم، ويَعُدُّه التفسير الصحيح[3].

بهذا نستطيع أن نرى في كراهة البعض في فجر الإسلام تأويل القرآن، كراهة البحث عما لم يُبَيِّنه الله ولا رسوله، اتقاءً للجدل في الدين، وبخاصة عندما يتَّصل الأمر بذات الله وصفاته، أو القضاء والقدر، ونحو ذلك من المشكلات حقًّا. كما نستطيع أن نرى في ارتضاء البعض التأويلَ والعناية به، الحرص على

---

(١) الطبري (تفسير)، ج١: ٢٦.

(٢) نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ج١: ٩٦، ٩٧ في صدد تفسير آية: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة/١١]، ج ١: ١٣٢ في تفسير آية: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾ [البقرة/٢٥]؛ ج١: ١٣٨ في تفسير آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ [البقرة/٢٦]، ج١٢: ١٢٩ في تفسير آية: ﴿ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ [يوسف/٤٩].

فهم القرآن ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه، مع الوقوف في أغلب الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن، أو بِتَعْبير آخر مع عدم الجُنُوح لتأويل القرآن، بالهوى عن غير دليل.

ومهما يكن، فإنه بعد هذه الفترة - فترة الصحابة والتابعين- وبعد أن شعر المسلمون بحياة الهُدُوء والاستقرار بعد الحروب الداخلية والفتوحات، ودخل في الإسلام من دخل من أصحاب الديانات المختلفة الذين لهم طرائقهم في بحث وفهم النصوص الدينية، عكف المسلمون من جهةٍ على فهم القرآن والتَّعَمُّق في هذا الفهم بجدّ، وأثار بعض هؤلاء الذين التحقوا بالإسلام -دون أن يتمكن من قلوبهم من جهة أخرى- كثيرًا من عقائدهم الدينية التي جَرَتْ منهم مَجْرى الدم، وصاروا يتجادلون حولها ويُجادِلُون المسلمين فيها، في هذه المرحلة التي نجد فيها الأمر كما وصفنا، والتي قلّت فيها حرارة الإيمان نِسْبيًّا وأخذ المسلمون يجرءون على البحث في القرآن، نجد الآيات المتشابهة يستعرضها المفكّرون ويُحَلِّلُونها. وكان من هذه الآيات ما يُملَى على البعض، بفهمها على نَحْوٍ خاص كأخذها حسب ظواهرها مثلاً، العقائد التي يجب أن يُؤمن بها، وكان منها ما يُحاول آخرون إخضاعها لما يَرَوْن من مذهب. والنتيجة لهذا وذاك، ما سنرى قريبًا من مذاهب مختلفة.

ولكن، لعل من الطبيعي أن نقف هنا وَقْفَةً قصيرة لنتساءل: ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على ما هو متشابه منها؟ هذه الآيات

المتشابهة التي رأينا كيف ابتُليَ صبيغ حين أخذ يبحث عنها[١] وكيف قُتِل «معبد الجهني» بسببها[٢]، والتي صار إلى البدعة – إن لم نقل إلى الكفر – كثير ممن دخل في الإسلام بسبب تأويلها، على ما هو معروف.

للإجابة عن هذا التساؤل يذكر فخر الدين الرازي أن من فوائد هذه المتشابهات في القرآن أنه «لو كان القرآن مُحْكمًا بالكُلِّية لما كان مُطابِقًا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مُبْطِلاً لِكلّ ما سوى ذلك المذهب. وذلك ما يُنَفِّرُ أرباب المذاهب [الأخرى] عن قبوله وعن النظر فيه». وأنه لمكان، أو بسبب، هذه الآيات «افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلَّصُ من التقليد»[٣]. وهناك سبب آخر يتقدم به الرازي أيضًا، ويراه أقوى الأسباب لورود آيات متشابهة في القرآن. ذلك بأن القرآن كتاب يتَّجه للخاصَّة والعامَّة معًا من الناس. وطباع هؤلاء العامة تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق خالصة. أو عارية بعبارة أوضح. فمن سمع من العوام في أول الأمر أن هناك موجودًا (يريد به الله) ليس بجسم ولا مُتَحَيِّزًا ولا مُشارًا إليه، ظن أن هذا عدمٌ ونفيٌ؛ فكان الأصلح إذًا أن يُخاطَبَ هذا الفريق من الناس بألفاظ دالَّة على ما يناسب ما يتوهَّمونه ويتخيَّلونه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدُلُّ على الحق الصريح؛ فالقسم الأول من هذه الآيات يكون

(١) انظر ما سبق، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠.

(٣) الرازي (تفسير)، ج ٢: ١٠٧؛ وانظر الزمخشري (كشاف)، ج١: ١٧٥.

من باب المتشابهات، إذ لم تظهر فيه الحقيقة خالصة صريحة؛ والقسم الثاني الذي يَكْشِفُ عن الحقيقة آخر الأمر، هو المُحْكَمَات[١].

من هذه الأسباب ونحوها، التي يَلْتَمِسُها المفسرون والباحثون في القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات المتشابهة، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التي تعني أن القرآن بطبيعته، بسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه، والتي تتعرّض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان، كان – ولا يزال – من الضروري أن يثير كثيرًا من التفكير الفلسفي، وأن يُوحي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي. هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائمًا، باعثًا للفكر، وداعية لاستعمال العقل، وبعبارة أخرى مَعينًا للتوجيه الفلسفي.

وإن لنا، ونحن بصدد استخلاص هذه الحقيقة، أن نشير إلى الإمام محمد عبده إذ يقول، وهو بسبيل الإشارة إلى صفات الله تعالى: «جاء القرآن يصف الله بصفات، وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما وُصِف به في مخاطبة الأجيال السابقة، فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم أو الجنس، كالقدرة والاختيار والسمع والبصر. وعزا إليه أمورًا يوجد ما يشبهها في الإنسان، كالاستواء على العرش، وكالوجه واليدين. ثم أفاض في القضاء السابق وفي الاختيار الممنوح للإنسان.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج ٢: ١٠٨، وقارن هذا التعليل بابن رشد (الكشف)، ص٦١ طبعة ميلير.

وجادل المُغالِين من أهل المذهبين، ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات، ووكل الأمر في الثواب والعقاب إلى مشيئة الله ، وأمثال ذلك مما لا حاجة إلى بيانه في هذه المقدمة.

فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالاً للناظرين، خصوصًا ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط»[١].

ولكي لا نُكْثِر من الأمثلة لتلك الآيات المتشابهة والتعابير المجازية التي فيها كثير من الإيحاء الفلسفي، نكتفي هنا بأن نشير إلى الآيات ٢٨ – ٤٢ من السورة ١٥ (الحِجْر – مكية) التي تتضمن خطاب الله للملائكة فيما يتصل بخلق آدم، هذا الخطاب أو القصة التي نجدها في مواضع كثيرة أخرى من القرآن؛ وإلى الآية ١١ من السورة ٤١ (فُصِّلت – مكية)، ففيها حكايةُ حديث بين الله والسماوات والأرض؛ وإلى مسألة استواء الله على العرش التي نجدها مثلاً في الآية ٥٤ من السورة ٧ (الأعراف – مكية)، والآية ٥٨ من السورة ٢٥ (الفرقان– مكية)؛ وإلى الآيات التي تَنْسِبُ لله تعالى بعض الأعضاء الجسديَّة من يَدَين وعينين ووجه ونحوها، مما يُشير بالتجسيم، وذلك قبل آية ٦٤ من السورة ٥ (المائدة – مدنية)، الآية ١٣ من السورة ٥٤ (القمر – مكية)، الآية ٢٧ من السورة ٥٥

(١) رسالة التوحيد، ص٨.

(الرحمن – مدنية)، والآية ٢٢ من السورة ٨٩ (الفجر – مكية). وأخيرًا، نشير إلى الآيات التي تشهد للجبر، والأخرى التي تشهد للاختيار، وما أكثَر هذين النوعين في القرآن! مثلاً آيات ٢٩ – ٣١ من السورة ٧٦ (الإنسان)، الآية ٩٦ من السورة ٣٧ (الصافات)، الآية ١٣ من السورة ٣٢ (السجدة)، الآية ٨ من السورة ٣٥ (فاطر) بالنسبة للجبر، ثم الآية ٢٧ من السورة ١٤ (إبراهيم)، الآيتين ٧ و٨ من السورة ٩٩ (الزلزلة)، الآية ٣٩ من السورة ٣٧ (الصافات)، والآية ١٤ من السورة ٨٣ (المطففون) بالنسبة للاختيار.

قلنا إن هذه الآيات وأمثالها، مما يدور حول الله وصفاته ونحو ذلك من الأمور المتشابهة، كان من الحتْمِ أن تنبه العقول، وأن تدفعها إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، وقد كان. وكان من الحتم كذلك أن يكون لكل من المفكرين، فردًا أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة، موقفه منها، وقد كان. إلا أن هذا الموقف، الذي كان لكل طائفة من المفكرين لم يكن من ضرب واحد، لقد كان موقف البعض أن استوحى من القرآن نفسه، صوابًا أو خطأً، مذهبه، وذلك هو الشأن الغالب في موقف أهل السنة وموقف المجسِّمة على ما نعتقد، مع تأثر هؤلاء المجسِّمة باليهود الذين كان التشبيه معروفًا لدى كثير منهم. وكان من هذه المواقف أيضًا ما كان رأيًا أو مذهبًا اشترك في تكوينه التفكير الحر وما وصل إليهم من تُراث اليونان، ثم التمس أصحاب هذا المذهب له بعد ذلك السَّنَدَ والدليل من القرآن، وذلك بتأويل ما يحتمل وجوهًا مختلفة من الآيات على ما يتفق وهذا المذهب. ذلك في

رأينا هو موقف المعتزلة. ومع أنه سيجيء لكلٍّ من هذه المواقف مُثُلٌ كثيرة، إلا أننا نرى من الضروريّ أن نتعرّف الآن في إجمال هذه المواقف المختلفة.

جاء في القرآن آيات تدل -حين تؤخذ بظاهرها- على أن لله وجهًا ويَدَين وعينين، وَجِهَة هي السماء، ومكانًا يجلس فيه وهو العرش، ونحو ذلك مما يُوهِمُ التشبيه والجسميَّة وجواز الانتقال والحركة على الله، وجاءت آيات أخرى تُثْبِت لله صفات مختلفة، كالسمع والكلام ونحوهما؛ وطائفة ثالثة من الآيات، منها ما يُصَرِّح بأن الله لا تُدركه الأبصار، ومنها ما يصحّ أن يَدُلَّ على أنه يُرى بالأبصار.

ا- في هذه الآيات رَأَى رجال السلف متابعة الصحابة والتابعين في موقفهم منها. إنهم غَلَّبُوا – كما يذكر ابن خلدون – أدلة التَّنْزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه [أي يكون بين الله والخلق مشابهة في الصفات] وقَضَوْا بأن هذه الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرَّضوا لمعناها بِبَحْث ولا تأويل؟![1] ويذكُر هنا الشهرستاني أن مِنْ رجال «السلف» مَن أوّل هذه الآيات على وجه يحتمله اللفظ [مثل تأويل «اليد» بالقُدْرة]. ومنهم مَنْ توقَّف في التأويل، وقال عرفنا بِمُقْتَضَى العقل أن الله تعالى ليس كمِثْلِه شيء ولا يُشْبِه شيئًا من المخلوقات ولا يُشْبِهُه شيء منها، وقَطَعْنا بذلك، إلا أننا [هذا دائمًا رأي الفريق الآخر من السَّلف] لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه؛ مثل قوله

(١) ابن خلدون (المقدمة – طبع مصر، عام ١٣٢٢هـ)، ص ٣٦٧.

تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه/ ٥]، وقوله: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/ ٧٥]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر/ ٢٢] إلى غير ذلك من الآيات التي لَسْنَا بِمكَلَّفِين بمعرفة تأويلها[١]. ومن هؤلاء الذين وقفوا هذا الموقف مالِك بن أَنَس وأحمْد ابن حَنْبَل[٢]. لقد سُئِلَ الأول عن معنى قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهُولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٣].

ب- إلا أنه شَذَّ في عَصْرِ هؤلاء وبعدهم، جماعة رأوا الأخذ بظاهر هذه الآيات وما يناسبها من حديث الرسول، ورأوا تفسيرها حسب ظاهرها من غير تأويل، فوقعوا في التَّشبيه المحض والتَّجْسيم الصريح. حقًّا، إن بعضهم اعتقد أن لله وجْهًا ويدًا وقدمًا، وبعضهم ذهب إلى أن الله تعالى له جهةٌ هي السماء، يَنْزِل منها حين يريد، وعرشًا يستوي جالسًا عليه، وكلامًا له صوت وحروف.

بذلك، كما نرى، أشبه الأولون في ذات الله، وأشبه الآخرون في صفاته، وأنهم جميعًا آلُوا إلى التجسيم.[٤] ومن هؤلاء المشبِّهة المجسِّمة جماعة من الحنابلة

---

(١) الشهرستاني (الملل والنحل – كيورتن)، ج ١: ٦٤؛ انظر كذلك ص ٧٦.

(٢) كلاهما من أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة. وقد تُوُفِّي الأول عام ١٧٩هـ (٧٩٥م) والآخر عام ٢٤١هـ (٨٥٥م).

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل – كيورتن)، ج١: ٦٥؛ وانظر أيضًا ص٧٥، ٧٦.

(٤) ابن خلدون (مقدمة)، ص ٣٧٦ و٣٦٨؛ قارن الشهرستاني، ج١: ٧٧.

[أتباع الإمام أحمد بن حنبل، وإن كان مخالفًا لهم في هذه الاعتقادات] الغلاة، الذين أَوْقَعَهُم في هذه الهاوية تَطَرُّفُهم في الأخذ بظاهر النصوص، وتفسيرها كما وردت بدون إعمال العقل في تأويلها بما يتَّفق وجلال الله وما يجب أن يتّصف به من كمال. وقد حكى عنهم الإيجِي (+ ٨١٦هـ/ ١٤١٣م) في هذه الناحية ما تَأنَفُ الآذان من سماعه[1].

جـ- وأخيرًا، على النقيض من رأى هؤلاء الغُلاة في التَّمسك بظاهر ما تشابه من الآيات والأحاديث المُتعلقة بذات الله وصفاته، فصاروا إلى ما رأينا من تشبيه وتجسيم، نجد المُعْتزلة الذين ساعدهم ما عرفوه من الفلسفة اليونانية — إذ كانوا أكثر الفِرَقِ الكلامية الإسلامية اتصالاً بها وإفادة منها — على تكوين تصوُّرٍ وفهْم خاص لذات الله يَنْفي عنه كل صفة، تأكيدًا لوَحْدَته وتنزيهًا له عن أن يتَّصف بما يتّصف به أحدٌ من خلقه —نجد هؤلاء المعتزلة: يصيرون إلى التَّعْطيل بنفي كل الصفات، وإلى تأويل الآيات الخاصة بها بصفة مُطْلقة[2].

وَرَأسُ هذه الفِرْقة هو واصل بن عطاء (+١٣٠هـ/ ٧٤٧م)، حتَّى إن بعض المؤلفين القُدَامَى يُلقِّبها أحيانًا بالواصلية[3]، كما يذكره آخر بأنه شيخ المعتزلة

(١) الإيجي (مواقف)، ص٢٧٣.
(٢) المقابلة بين المجسمة والمعتزلة في هذه الناحية معروفة؛ ولكن انظر مثلاً: ستروثمان (R. strathmann) دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه، ج٤: ٧١٩ — ٧٢٢.
(٣) الشهرستاني (الملل والنحل — خانجي بمصر)، ج١: ٥٧.

وَقَدِيمُها[1]. على أن المُؤسس الحقيقي لهذه المدرسة هو، على ما نعتقد، أبو الْهُذَيْل العَلاف، شيخ المعتزلة الأكبر، كما يصفه الشهرستاني[2] والذي عاش في القَرْنَيْن الثاني والثالث من الهجرة.

وكان من تَنْبِيه القرآن – باشتماله على مثل هذا الضرب من الآيات – العقلَ إلى التفكير، وإيحائه بغير قليل من الحُلُول لبعض المشاكل الفلسفية الهامة، أن ظَهَر في البيئة الإسلامية كُتُب «العقل» لِدَاوُد بن المُحَبِّر وأمثاله. ولكن، مَن هو دَاوُد هذا الذي يُعنَى في تلك الفترة المُبَكِّرَة من تاريخ الإسلام الفكري بالتَّأليف في «العقل» كتابًا خاصًّا؟ وما كتابه وقيمتُه؟ وما دِلالةُ هذا العمل؟

١- أما عن الأمر الأول: فالمؤلفُ هو، كما يَذْكُر صاحب مِيزان الاعتدال: دَاوُد بن المُحَبر بن فَهْدَم أبو سُلَيْمَان البصْري صاحب كتاب العقل، ولَيْتَهُ لم يُصنِّفه! ما زال معروفًا بالحديث، ثم تركه وصَاحَبَ قومًا من المُعْتَزلة فأفسدوه[3].

ويَذْكُره ابن تَيْمِية، حين سُئِلَ عن رَأيه في هذا الحديث: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أَقْبِلْ فَأَقْبَل، ثم قال له أَدْبِرْ فَأَدْبَر، فقال: وعِزَّتي ما خَلَقْتُ خلقًا أكرم عليَّ منك فَبِكَ آخُذْ، وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ الثَّوابُ والعقاب» – نقول

---

(١) المسعودي (مروج)، ج٤: ٥٤.

(٢) الشهرستاني (الملل والنحل – خانجي بمصر)، ج١: ٣٣؛ وانظر Nyberg، دائرة المعارف الإسلامية، مادة «المعتزلة»، ج٣: ٨٤٣.

(٣) الذهبي (ميزان)، ج١: ٣٢٤، تحت رقم ٢٥٩٩.

حين سُئل ابن تيمية عن رأيه في هذا الحديث، قال: هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صَنَّف في فضل العقل كداود بن المحبِّر ونحوه[١]، ثم يَذْكُر رأيه في الحديث فيقول: «وَاتَّفَق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف، بل مَوْضُوع». ثم يذكر ابن تيمية في موضع آخر بأن داود بن المحبِّر قديم في أوائل المائة الثالثة، وأن كتاب «العقل» له من أشهر ما أُلِّفَ في هذه الناحية[٢].

ويَرْوِي أبو طالب المكي (٣٨٦هـ - ٩٩٦م) أن ابن المحبر لما صنف كتاب «العقل» جاء إليه «أحمد بن حَنْبَل» فطلبه منه، لكنَّه لم يُعْجِبْه بعد أن تَصَفَّحَهُ لأنه كما قال: «فيه أسانيد ضُعَفَاء»، غير أنه طلبه منه مرة أخرى ونظر فيه طويلاً بِعَيْن الذي ينظر للموضوع نفسه، لا بعين الناقد للسَّنَد فقط، ثم ردَّه عليه وقال: «جزاك الله خيرًا، قد انْتَفَعْت منه منفعة بيِّنة»[٣].

٢- هذا كل ما أمكن معرفته عن الكاتب، مع شدَّة الرّغبة وبعد البحث الطويل. أما الكتاب الذي لا يوجد بين أيدينا لِسُوءِ الحظ، فيظهر أنه مجموعة من الأحاديث تُشِيدُ بالعقل وفضله في المعرفة. وإن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة ليس منها شيء صحيح مَوْثُوق بصحته، كما يُؤكدُ نَقَدَةُ الرجال والأسانيد.

---

(١) ابن تيمية (بغية)، ص٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٢٩.

(٣) أبو طالب المكي (قوت)، ج٢، ص ١٥٢.

نَقَلَ ابن تيمية عن الحُفَّاظِ وأهل المعرفة بالحديث أن الأحاديث المْرويَّة عن النبي ﷺ في العقل لا أصْل لِشيءٍ منها، وأنه ليس في رُوَاتِها ثِقَةٌ يُعْتَمَد؛ ذلك بأنه ذَكَرَ أبو الفَرَجِ الجَوْزِي في كتابه المعرُوف عن الأحاديث الموضوعة عامة ما رُوِيَ في العقل عن النبي[1]. ويقول الدّارُقُطني، كما يَنْقُل ابن تيمية أيضًا: «وقد رُوِيَتْ في العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيءٌ يَثْبُتُ»[2] ويظهر أن كتاب العقل، كما يَذْكُر الدّارُقُطني وَضَعَهُ أربعة، وابن المحبر يجيء بينهم الثاني في الترْتيب الزَّمَني (وكل منهم يأخُذُ الأحاديث التي تُكَوّنُ مادة الكتاب ويَرْوِيها بأسانيد جديدة مِن عِنْده).

ومهما يكن، فإن من هذه الأحاديث ما ينْسبُ إلى الرسول أنه يقول: بأن أفضل الناس في الدنيا والآخرة من كان أكْمَلَهُم عقلاً، وإن لم يكن أكْمَلَهم عِبادة. كما أنه يوجد في هذه الأحاديث هذا الحديث: «إن الرجل لَيَكُون من أهل الصِّيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يُجْزَى يوم القيامة إلا بِقَدْر عقله». وابن تيمية الذي أَمَدَّنا بمادة غير قليلة عن كُتُب العقل تلك، لا يَشُكُّ في أن المراد بهذه الأحاديث، إن كانت صحيحة، العقل الإنساني، أي لا العقل الذي يَرَوْن أنه أعظم المخلوقات بعد الله كما هو رأي الكثير من أصحاب

(١) ابن تيمية (بغية)، ص ٥ و٦؛ وانظر أيضًا ص٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦.

كُتُب «العقل» وغيرهم الذين يستندون في رأيهم – ليجعلوه مقبولاً في البيئة الإسلامية على ما نعتقد – إلى الحديث الذي ذكرناه منذ قليل.

٣- وبعد هذا، سواءٌ أكانت تلك الأحاديث، التي رواها واستند إليها ابن المُحبِّر في كتابه «العقل» ضعيفة أو موضوعة، فإن هذا العمل، نعني تأليف كُتُب في العقل تجعله يعلو في القيمة عن الصَّلاة والحجّ والجِهاد مَثَلاً من أنواع العبادات والقربى لله، له دلالته التي لا شك فيها.

ابن المحبِّر كان من أصحاب الحديث، على ما ذكرنا مُنْذُ قليل، ثم صَحبَ قومًا من المعتزلة فأفسدوه، كما سبق أن روى لنا الحافظ الذَّهبي في كتابه ميزان الاعتدال[١]. والمعتزلة كانوا أوَّل من أشاد بالعقل فجعلوه الفيصل في أمر العقيدة والإيمان، حتى ليقول في مدحه أحد قُدَامَى رجالهم وهو بِشْر بن المُعْتَمِد من بغداد:

لله دَرُّ العقــل من رائِــــدٍ ... وصاحب في العُسْر واليُسْرِ

وَحَاكمٍ يَقْضِي على غائِب ... قَضِــيَّةَ الشّـــاهِدِ لِلأمْرِ

وإنَّ شـــيئًا بَعْضُ أفْعــاله ... أن يَفْصِل الخَيْر من الشَّرّ

لذُو قُوًى قــد خصــَّهُ ربُّه ... بخالص التَّقْديسِ والطُّهر[٢]

---

(١) انظر ما سبق، ص ١٨ هامش ٧٦.

(٢) الجاحظ (حيوان)، ج٦: ٩٥، نقلاً عن جولد زيهير (عقيدة)، ص ٨٢ = ٩١ (من الترجمة العربية).

ومن ثم، نتيجة لهذه النزعة العقلية، عمل المعتزلة على تأويل جميع الآيات التي لا تَتَّفِقُ ومذهبَهم وفهمَهم لذات الله وصفاته ونحو ذلك من مسائل علم الكلام. إذًا، وَجَد ابن المْحبِّر، ومن كان على شاكِلتَه، نفسه في بيئة يَغْلِبُ عليها الاستمساك بالمأثُور في فهم القرآن وتفسيره، وترى في إعمال العقل بحُرِّيَّة في تأويله، شيئًا يُشْبِه انتهاك حُرْمته، وخُرُوجًا عمَّا سَنَّهُ الرسول وأصحابه ورجال السَّلف الصَّالح. كما وَجَد أن في القرآن، نفسه ما يجب أن ينظر فيه العقل بإنعام لتأويله حتى يتَّفق بعضه مع بعض، وأن هذا القرآن نفسه يَحُثُّ على أن ينظر الإنسان بعقله فيما يقع عليه نَظَرُه من السماء والأرض، واختلاف الليل والنهار وتعاقُبِهما، وما يكون من ذلك من ظواهر مختلفة[١]. إزاء هذا كله، رأى ابن المحبِّر أن من الخير كتابَة كتاب يُهوِّن على الناس به تَرْكَ تفْسير القرآن بالمأثور أحيانًا، ويُجَرِّؤهُم على استعمال العقل في تأويله؛ وذلك بجمع حديث من هُنا وآخر من هناك، على أن تَهْدِفَ كل هذه الأحاديث لِغَرَض واحد، هو الإشادةُ بالعقل ورَفْعُه مكانًا عَلِيًّا، وجَعْلُ اسْتِعْماله عبادةً تَفُوق الصلاة مثلاً كما رأينا منذ قليل[٢].

(١) القرآن مليء بالآيات التي تحث على استعمال العقل وتنعى على من يهمل ذلك؛ انظر مثلاً ٤٥: ٥ و١٣ (سورة الجاثية — مكية)، ٣: ١٩٠ و١٩١ (سورة آل عمران — مدنية).

(٢) انظر ما سبق، صفحة ١٩.

هذا الذي نقول، في دلالة كُتُب «العقل» في تلك الفترة، ليس إلا فَرْضًا نَتَقَدَّمُ به. إن عدم معرفتنا بالكتاب، الذي ألّفه بصفة خاصة «ابن المحبِّر»، لا يجعل من الممكن معرفة حقيقة الباعث الذي دفع مؤلفه إلى كتابته، ولا الغاية التي كان يَهْدِفُ إليها.

والقرآن لم يَقْبَلْ كثيرًا من الفلسفة فقط بسبب بعض الآيات الكثيرة، التي أشرنا إلى بعضها والتي هي جزء له خطره منه، بل أيضًا بسبب بعض خصائص أسلوبه.

القرآن كتاب مَنْثُور، خَلص من قيود الشعر والسَّجْع، فهو لهذا يُوحي، إلى حد كبير بتفكير منهجي في المسائل التي تناولها، صراحة أو إشارة ورمزًا[١]. والفاصلة التي تُختَتَمُ بها الآيات ليست في شيء من القافية في الشعر، هذه القافية التي تتكرَّر دائمًا وتُلْتَزَمُ في القصيدة كلها بخلاف الفاصلة القرآنية التي لا تُلْتَزَم دائمًا، لا في السورة كلها، ولا في جزء كبير منها. ولأن الشاعر مُقَيَّدٌ بهذه القافية، يَعْسُر عليه في الغالب أن يتابع فِكْرَته على النَّهْج المنطقي، كما يَعْسُر عليه أحيانًا رعاية بعض قواعد اللغة. ومن هنا قيل: يُغْتَفَرُ للشاعر ما لا يُغْتَفَر للناثر، بمعنى أن علماء النحو جعلوا مُباحًا له مخالفة ما يُضْطَرّ لمخالفته من قواعد النحو.

---

(١) هذه النظرية الصحيحة ذكرها الأستاذ «ماسينيون» كثيرًا في دروسه بمدرسة الدراسات العليا، ودلل عليها بمُثُل كثيرة من القرآن، عامي ١٩٤٦ و١٩٤٧.

أما الفاصلة في القرآن فإنها ليس من الضروري أن تنتهي بها الفكرة، بل إنها لتسمح بمتابعة الفكرة الواحدة في جملة آيات معًا.

ثم من ناحية طريقة علاج المشاكل، نجد الفلسفة، شأنها شأن كل عِلْمٍ بوجه عام، تلتزم التَّحديد، وهذه الخاصة نجدها بوضوح في القرآن كما لاحظ بحق الأستاذ «ماسينيون»[1].

مثلاً، في ناحية ذات الله وصفاته، يذكر القرآن أنه ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ . ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص/ ١ - ٤]. كما يذكر في موضع آخر أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى/ ١١]. وأنه سَميعٌ ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه/ ٧] وما من دابة في الأرض إلاّ ﴿وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ [هود/ ٦].

وفي بيان كيف خلق الله العالم، يذكر القرآن أنه ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [يونس/ ٣]. ثم يذهب في التحديد إلى بيان ما كان من تَرْتيب في خلق السماوات والأرض وما اشتملت عليه من ليل ونهار، وماء ومرعى[2]، وغير هذا وذاك. كما نراه في موضع آخر يَنُصُّ على أنه حين قصد إلى خلق السماء

---

(١) مرجعنا فيما نشير إليه هنا من آراء الأستاذ «ماسينيون» هو دائمًا، عند عدم ذكر المرجع، دروسه القيمة غير المنشورة السابقة الإشارة إليها.

(٢) ٧٩: ٢٧-٣١ (سورة النازعات- مكية).

كانت دُخانًا[١]. كما نراه أخيرًا، من باب التمثيل لخاصية التحديد في القرآن، يذكر أن الخلق، مَثَلُه مَثَلُ كل أمر يريده الله، يتمُّ بلا واسطة من كائنات معقولة محضة بينه وبين هذا العالم. بل إن الخَلْقَ يتم فقط بقوله «كُنْ» فإذا الشيء يكون[٢].

على أن القرآن وإن كان يتمثَّل فيه التحديد أحيانًا كثيرة أو قليلة فيما يجب فيه التحديد كما رأينا، فإنه من جانب، يجب أن تلاحظ أن القرآن نفسه ترك التحديد أحيانًا أخرى عَمْدًا، وهذا كما لاحظ بحق الأستاذ ماسينيون، مما يدفع العقل للتفكير الفلسفي – فيما هو مجال الفلسفة – لفهم ما يريد القرآن تمامًا.

حقيقة، حين يتكلم القرآن في آيات كثيرة عن السماء بأنه خَلَقَها والأرض في ستة أيام[٣]؛ وبأنه يجب التَّفكر فيما هي السماوات والأرض، وفي خَلْقِهما، وفي ماذا فيهما – حين يتعرض القرآن لذلك في مناسبات كثيرة، لم يُبيِّن لنا مطلقًا ما هي السماء، ولا ما المادة التي خُلِقت منها هي والأرض، وهل هذه المادة قديمة أو حادثة،.... وحين يتكلم عن الرُّوح لم يبين كذلك ما هي، وذلك حين يقول: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[الإسراء/ ٨٥]، وكذلك كان الأمر في مشاكل أخرى غير قليلة.

(١) ٤١: ١١ (سورة فصلت – مكية).
(٢) ٣٦: ٨٢ (سورة يس – مكية).
(٣) ١٠: ٣ (سورة يس– مكية).

لنا أن نقول إن معنى هذا كله ونحوه أن القرآن بعدم التحديد المقصود في هذه المسائل وأمثالها، مما تُعَالِجه فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة – يدعو العقل بعد أن أثار له المشكلة بوجه عام إلى النظر والتفكير، وتكون النتيجة – أي نتيجة التفكير مع عدم تحديد الحل الصحيح من جانب القرآن – أن كل مذهب في حلول هذه المشاكل لا يصطدم بالقرآن، وإن لم نَقُلْ يجد له سَنَدًا من نفسه. ودليل ذلك ما نرى من أقوال المفسرين ومذاهبهم، وبخاصة في هذا العصر الحديث، الذي يحاولون فيه أن يجدوا في القرآن نِتاج كل تفكير حديث، وذلك بلا ضرورة، ودون أن يصيبوا الحق في أكثر ما يذهبون إليه[١].

ثم، وهناك ناحية لها أهميتها الخاصة، لأن القرآن يدعو إلى التفلسف من ناحية أخرى، هذه الناحية هي أنه في سبيل تقرير ما أراد من عقائد، يقدِّم بين يَدَيْ ذلك ما يصح أن يكون – بشيء من الملاحظة والنظر والتفكير – أدلة عليها. وهذه الوجوه من الأدلة مختلفة في أنواعها وطُرُقها إلى درجة يصح لنا أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى إلى حدّ ما، أصولاً نظرية في المعرفة وإن كانت في شكل أوّلي rudimentaire، وأنه دعا من يتّجه إليهم بهذا النوع من الأدلة إلى إعمال الفكر فيما يراه ويحسه بأي نوع من أنواع الحس، للوصول إلى المجهول. تجد هذا فيما يتصل بوجود الله نفسه، وفيما يتصل بأنه واحد لا شريك له من

(١) انظر مثلاً ما ذهب إليه مفكر ومفسر حديث جدًا مثل طنطاوي جوهري الذي ولد عام ١٢٨٧هـ؛ ١٨٧٠م، وذلك في تفسيره الضخم المشهور.

خلقه، وفيما يتصل بالبعث والحياة الأخرى، وفيما يتصل بغير هذا كله من العقائد الدينية.

أ- مثلاً، في التَّدليـــل على أن هذا العالم لم يوجد وحده بمحض الصدفة أو من الطبيعة، بل هو عمل خالق يســتحق أن يُعبد وحــده، يقول القرآن: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة/ ١٦٤]؛ ويقول: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ . وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ . تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق/ ٦ - ٨].

فهذه الصُّور التي رسمتها هذه الآيات - وأمثالها كثير في القرآن[1] - من وُجود السماوات طبقات بَعْضُها فوق بعض، وما يَتَرَاءَى فيها من شموس وكواكب، وما هي عليه من نظام دقيق لم يُصِبْه حتى الآن أي خلل أو اضطراب، ووجود الأرض بما عليها من جبال وبحار، وبصلاحيتها تمامًا لمقام الإنسان والحيوان عليها، واختلاف الرياح من آنٍ لآن، ونزول المطر الذي به حياة الأرض وما عليها

(١) انظر مثلا سورة آل عمران: ١٩٠، سورة يونس: ٦.

من حيوان وإنسان حسب نظام خاص – نقول إن كل هذه الصور، ونحوها، التي تؤخذ من هذه الآيات، تُوقِظُ الفكر وتدعو للنظر والتأمل، وتكون النتيجة أن يصل الإنسان بهذا التفكير إلى أن لهذا العالم – أرضه وسمائه وما بينهما – خالقًا يستحق وحده أن يكون المعبود.

وهذا النوع من التدليل نجد فيه الدعوة قويّة إلى وجوب الملاحظة، وإلى التفكير في الموجود المشاهَد، للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول. أي أن وسائل هذا الضرب من المعرفة هي الحواس والعقل معًا. والمعرفة التي تكون من ذلك تكون معرفة يقينيّة لا شك فيها. ومن أجل هذا نجد أن القرآن يقول بقوة في مَطْلَع الآية الثانية: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾[ق / ٦] كما يقول في موضع آخر: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ .وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات/ ٢٠-٢١] ومعنى هذا كما هو واضح، وجوب الملاحظة والتفكير فيما يُحسُّه المرء ويشاهده ليصل من ذلك إلى ما لم يكن يعرفه.

بل إن القرآن في هذا السبيل؛ سبيل الإلحاح على وجوب الملاحظة والتفكير يجعل من لا يَنْتفع بحواسه وعقله في صفِّ البهائم أو أَنْزَل، ويَحْكُم عليه بأن مأواه جهنم في الدار الأخرى، وهذا حين يقول: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا

يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾ [الأعراف / ١٧٩]، وهذا حق! وإلا فَلِمَ مُيِّزَ الإنسان عن الحيوان بما مُيِّزَ به من حواسّ لها في حياته دَوْرٌ أَسْمَى بكثير جدًّا من أمثالها في الحيوان، ومن عقلٍ به يهتدي – إن أراد – إلى الحق والرشاد!

ب– ومثلٌ آخر. يريدُ الله أن يقرِّر أنه وحـده هو الإله لا شريك له فيقول: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ﴾ (يريد السماء والأرض) ﴿ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء/ ٢٢]. ويقول في موضع آخر: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾ [المؤمنون/ ٩١]. هاتان الآيتان تدعُوان بلا ريب إلى إعمال الفكر للوصول إلى اعتقاد أن الله هو واحد، وإلا لما وُجِدَ العالم على هذا النظام، ولما بَقِيَ على كماله حتى الآن. أو بكلمة واحدة، وإلا لفسد العالم كله؛ سماؤه وأرضه. أما فَهْمُ لماذا يَفْسُدُ العالم لو كان فيه أكثر من إلهٍ، فقد اختلف في تصْويره الأشاعرة من المتكلمين وابن رشد مثلاً؛ ولكن الجميع وصل بهاتين الآيتين إلى تقرير وحدانيَّة الله كما هو معروف.

وإذا كان هذا النوع من التدليل على صفة الوحدانية لله تعالى قد يَعْسُر فهمه على كثير من الناس، فإن القرآن دعا إلى هذه العقيدة نفسها من طريق آخر سهل الإدْراك للناس جميعًا. إنه لتقدير نَفْي أن يكون لله شريك يقول: ﴿ أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ

ﭐلۡقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد/ ١٦]؛ ويقول في مناسبة أخرى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۚ وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ . إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ دُعَآءَكُمۡ وَلَوۡ سَمِعُواْ مَا ٱسۡتَجَابُواْ لَكُمۡ ﴾ [فاطر/ ١٣-١٤] حقًّا إن أي إنسان يسمع هذه الآيات تَلْفِتُه إلى وحدانية الله لأنه وحده هو الذي خلق كل شيء، يأخذ عقله حتمًا في التفكير وينتهي بلا ريب إلى أن خالق هذا العالم، وكل ما يشتمل عليه من جليل أو حقير، هو الله وحده لا شريك له؛ وإلا لكان لغيره ممَّن يَزْعم البعض أنهم شركاء لله، شيء من الخلق صدر عنهم. ولهذا يقول القرآن في الآية الأولى ما معناه: هل الذين جعلوهم شركاء لله خلقوا شيئًا كما خلق هو، فكان من ذلك أن اشتبه الأمر على هؤلاء المشركين، وحينئذ يكون لهم شيء من العُذْر! ثم بعد هذا التساؤل الإنْكَارِيّ من جانب الله يقول: الله وحده خالق كل شيء، فهو إذًا وحده الإله. ولهذا أيضًا يقول في الآية الأخرى بأن هؤلاء الذين جعلتموهم شركاء لله لا يملكون شيئًا ما، فكيف يكونون شركاء لمن يملك العالم كله ويُصَرّفه كيف يشاء! بل إنهم [هؤلاء الشركاء] لا يسمعون منكم حين تَدْعُونهم في أمر من الأمور، ولو سمعوا دعاءكم ما قَدَرُوا على إجابتكم لأنهم لا يقدرون على شيء ما لأنفسهم أو لغيرهم، فكيف تجعلونهم في صف الإله!

جـ- ومثال أخير نكتفي به في هذه الناحية، ويشير من طُرُق المعرفة، بعد طريق الملاحظة، إلى وجوب قياس الغائب على المشاهَد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس الذي يسمَّى بالقياس الأولي. والأمر يتعلق بتقدير أن

الإنسان لم يُخلق في هذه الحياة عَبَثًا، وأنه حَتْمًا سيرجعُ إلى الله في حياة أخرى ليُؤدَّى حساب ما عمل في هذه الحياة الدنيا. وفي هذا يقول القرآن: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ... وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ . ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ . وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ [الحج/ ٥ - ٧]، ويقول في آية أخـــرى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَـٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[فصلت/ ٣٩]؛ ويقول أخيرًا في موضع آخر: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس/ ٧٨-٧٩].

لا ريب في أن هذه الآيات ونحوها تدعو إلى نوع خاص من التفكير، يقوم على النظر في المُشَاهَد وقياس الغائب عليه، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب. أي أن الإنسان حين تَلْفِتُه هذه الآيات إلى خَلْقه أول الأمر من لا شيء، أو من تراب لا حياة فيه كما جاء في هذه الآية الأولى؛ وحين يرى الأرض تَنْبَعِثُ فيها الحياة، بعد الموت، إذا ما أنزل الله المطر عليها – الإنسان حينئذ، يأخذ عقله في التفكير ليصل إلى أن الله الذي فعل هذا قادر بلا شك على إحياء المرء من جديد بعد أن يموت، وإلى أن يوم الحساب آتٍ لا ريب فيه.

ولم يَفُتْ القرآنَ بعد هذا كله أن يُنَبِّه إلى ما للتَّقْليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات Les Traditions من خطر كبير في إفْسَاد تفكيره وحُكْمِه على الأشياء. لهذا نَعَى القرآن بشدة على الذين يَجْمُدُون على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأي. فَيَمْنَعُون بذلك عُقُولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول إلى الحقيقة[1]. وهذا اللوم الشديد على التّقْليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على أساس صحيح.

وأخيرًا؛ وهذا جانب هام من جوانب البحث في القرآن لم يتعرض له كثير ممن نظروا فيه وبخاصة علماء الكلام، القرآن بطبيعته يدعو إلى التفكير كذلك بسبب ما اشتمل عليه من أمور الغيب ودعوته إلى الإيمان بها، وبإعداده بهذا لما وراء الفلسفة التي ليس للعقل وحده أن يصل إليها، ولعل هذا هو الغرض الأول للقرآن نفسه، ومن ثَمَّ يجب في رأينا أن يكون الغاية من علم الكلام.

حقًّا، إن علماء الكلام عملوا جهدهم، كما سترى فيما يأتي، على الانتفاع من القرآن في تكوين العقائد الدينية وفي التدليل عليها وحفظها من تشويش أهل البدع والملاحدة[2]. ولكن فَاتَهُم أنه ليس لهذا فقط أُنزل القرآن. إنه جاء

(١) انظر مثلاً سورة البقرة: ١٧٠؛ سورة الأعراف: ٢١.

(٢) وانظر مثلاً الغزالي (المنقذ، طبعة دمشق)، ص٧٩ و٨١ إذ يصرح بالغاية من علم الكلام وبأنه لا يرفع الحيرة ولا يؤدي للمعرفة الحقة التي كان ينشدها.

أولاً لتعريفنا بالله معرفة حقة، ثم لإعدادنا بهذه المعرفة متى تَمَّت لنا، لأن نؤمنَ بكل ما أخبرَنا به من الأمور الغيبيَّة التي لم يستطع العقل حتى الآن إدراكها: ذات الله وصفاته، الدار الأخرى وما يكون فيها مثلاً. ومتى وصل القرآن إلى هذا، بمن يُنعم فيه النظر والتفكير، يكون قد وصل به للإيمان الصحيح الكامل ثم هذا الإيمان يستتبع التفكير في هذه العقائد التي هي موضوع الإيمان، وإن تأخرت مرحلة التفكير هذه وفلسفة تلك العقائد فترة قصيرة أو طويلة، كما نعرف من تاريخ التفكير الديني في الإسلام.

حين يذكر القرآن في آيات كثيرة، سبق ذكر بعضها أو الإشارة إليها، أن الله هو الذي خلق السماوات والأرض، وهو الذي يُسَخِّرُ الشمس والقمر ويصرّف الرياح ويُحيِي الأرض، بعد موتها بما يُنْزِلُ عليها من ماء[١]؛ يكون من معناه لَفْتُ عقولنا أن الله هذا، الذي هذه الأمور بعض أفعاله وآثاره، هو مالك الأمر كله، وليس لأحد من خَلْقِه شركة فيه، فيجب إذًا أن نخضع له تمام الخضوع، وأن نجعل غايتنا الأولى من هذه الحياة معرفته والوصول إليه بالقدر المستطاع. وحين يذكر القرآن أيضًا طَرَفًا من حادث موسى والشجرة، وما كان من حديث بين الله وبين كليمه[٢]، يكون معناه لفت عقولنا كذلك إلى أن نعرف الله بما وصف به نفسه. وهكذا، لا نجد في القرآن سورة تَخْلُو من تعريفنا بالله بآثاره في هذا العالم:

---

(١) اقرأ مثلاً سورة آل عمران: ١٩٠، سورة الأعراف: ٥٤، سورة يونس: ٣ – ٦، سورة الجاثية: ٣- ٥.

(٢) اقرأ مثلاً سورة طه: ٩-١٦، سورة القصص: ٢٩-٣٥.

الأرض والسماء وما بينهما، لَعَلنَّا بهذه الأدلة الدالة عقلاً على وجوده، نعرفه أيضًا بقلوبنا، وإذا ما عرفناه هذه المعرفة آمَنَّا بكل ما يخبر به من غيب لا يصل العقل وحده إلى إدراكه.

وقد لجأ القرآن إلى هذه الطريق، طريق دلالة الأفعال والآثار، لتعريفنا بالله، لأن هذا الطريق وحده هو الممكن لنا فيما يتصل بالله تعالى. ذلك بأن المعرفة -لتكون تامة بما يُراد معرفته – يجب أن تكون قائمة على رؤية العين مع التفكير بالعقل، ولكن هذا محال في جانب الله. إذًا يجب في هذا أن نلجأ للآثار ليستدل بها العقل على من صدرت عنه، ثم ليطمئن إليها القلب أخيرًا. وهذه المعرفة بالقلب هي الحقة في رأي مثل الغزالي من المتصوفة المفكرين[١]. لهذا نرى الغزالي يذكر لنا، في تجربته القاسية الطويلة للوصول إلى الحقيقة، أنه لم يجد في هذه الناحية علمَ الكلام وافيًا بمقصوده، وأن طريق المتصوفة هو الطريق الحق الصحيح.

وبعد أن يصل القرآن بالإنسان إلى أن يعترف بالله بالدليل العقلي، ثم إلى أن يؤمن به قلبه ويطمئن إليه، وذلك من الطريق التي أشرنا إليها، نجد فيه الدعوة قوية إلى الإيمان بالغيب، إلى الإيمان بما يخبر به الرسول عن طريق الوحي مما يقف العقل وحده أمامه عاجزًا عن إدراكه والتصديق به. ومن هذه، كما

---

(١) المنقذ (طبعة دمشق)، ص٧٩، ٨١، ١٣١، ١٣٢.

قلنا، ما يرجع إلى ذات الله وصفاته، وما يرجع إلى البعث والحياة الأخرى؛ إذ كان فريق كبير ممن نزل القرآن بلسانهم يرون عجيبًا أن يتحدث متحدث عن حياة أخرى للإنسان بعد أن يصير بالموت عظامًا بالية، وترابًا تفَرَّق هنا وهناك[1] ويقولون ﴿ذَٰلِكَ رَجۡعُۢ بَعِيدٞ﴾ [ق / ٣]، أي بعيد عن العقل!

وهنا نجد من المفيد على ما نعتقد أن نشير إلى حادث يَبِينُ منه كيف يكون من السهل أن يصدق المرء بالغيب متى كان يعرفه المُخْبِر به معرفة حقة. نريد أن نشير إلى أن الرسول لما حدّث قومه بإسرائه من مكة إلى المسجد الأقصى ببيت المقدس، كذَّبه أو شكَّ في صدقه كثير منهم. أما أبو بكر فما كان منه إلا أن قال ما معناه: «إني لأصدِّقه فيما يُخبرُ به عما ينزل إليه من السماء، فكيف لا أصدقه في أنه رَأَى بيت المقدس وهو حقًّا غير بعيد بُعْدَ السماء!» هذا الإيمان من أبي بكر الصِّديق بما يخبر به الرسول من الغيب من أمر السماء والأرض، لم يحصل له إلا بعد أن عرف الرسول حق المعرفة، فصار لهذا يؤمن به في كل ما يقول.

لا جَرَم إذًا أن نجد الله يصف القرآن بأنه ﴿**هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ . ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ**﴾ [البقرة/ ٢ – ٣]، وبأنه ﴿ **هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّلۡمُحۡسِنِينَ . ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ** ﴾ [لقمان/ ٣ –٤]؛ ومعنى هذا أن الإيمان بالغيب شرط في الانتفاع من هَدْي القرآن. ثم نجد القرآن في مواضع

(١) الإسراء– مكية: ٤٩.

أخرى كثيرة يجعل الإيمان بهذا الغيب، وهو هنا بصفة خاصة يوم القيامة، شرطًا لابد منه للإيمان الحق الكامل[١].

وبكلمة واحدة، القرآن بدعوته لمعرفة الله بأفعاله وآثاره، كخُطْوة لابد منها للإيمان بالغيب الذي يُلِحُّ عليه كثيرًا، يُعِدُّ الناظر فيه لنوع خاص من المعرفة، لنوع من المعرفة وراء المعرفة الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده. ونعتقد من الضروري أن يُضاف هذا الغرض، بل أن يُجعل في المقدمة، للغرض الذي وُجِد من أجله علم الكلام، وأن يُبحث القرآنُ بحثًا مُسْتَفِيضًا من هذه الناحية.

مما تقدم كله، نستطيع أن نُقرِّر أن القرآن: بطبيعته وأسلوبه، وطريقة تناوُله للمسائل أو المشاكل المختلفة، يدعو للتفلْسُف، وأنه قابِلٌ لما هو حق من الآراء التي ذهب إليها المفكرون في هذه النواحي، وأنه لهذا كان كل أصحاب مذهب كلامي أو فلسفي في الإسلام يَهْتَمُّون بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد من القرآن.

علينا بعد ذلك، أن نضرب لذلك بعض الأمثال بشيء من التفصيل، وهذا ما نتناوله بالبحث في الفصول التالية.

---

(١) انظر مثلاً سورة المعارج- مكية: ٢٦، المدثر- مكية: ٤٥، المرسلات- مكية: ١٣و١٤، المطففين- مكية: ١١ و١٢.

الفصل الثالث

ذات اللّه وصفاته

قبل الخوض في هذه المشكلة وما يأتي بعدها، هذه المشاكل التي تتطلب حَتْمًا التعرّض لكثير من الآيات والأحاديث المتشابهة، نرى ضرورة تَحْديد المبدأ العام الذي اعتمده كلٌّ من أهل السنة والمعتزلة في تأويل هذه الآيات والأحاديث.

يرى كل من الفريقين أن الآيات المُحْكَمَة من القرآن هي الآيات التي لا تحتمل إلا معنًى واحدًا، وأن الأخرى المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة، وأنه لهذا يجب ردُّ هذه إلى تلك، بمعنى تفسيرها أو تأويلها بها[1]. وبعد هذا المبدأ العام الذي هو موضع اتفاق فيما بينهم جميعًا، تراهم يفترقون في التطبيق.

«إن كل واحد – كما يقول فخر الدين الرازي – من أصحاب المذاهب يدَّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه مُحْكَمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلابُدَّ من تأويلها حسب تلك. فالمعتزلي يقول، مثلاً، قوله

---

(١) انظر الزمخشري (الكشاف)، ص١: ١٧٤–١٧٥؛ الرازي (تفسير)، ج٢: ٣٩٧؛ جولد زيهير (الاتجاهات) ج١٢٧–١٢٨ = ١٢٨ من الترجمة العربية.

تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف / ٢٩] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير / ٢٩] متشابه. والسني يقلب الأمر في ذلك[1]. ومعنى هذا أن الآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذي هو حرية الاختيار، وأن الأخرى الثانية صريحة في مذهب أهل السنة. ومن السهل ذكر آيات أخرى كمثل للاختلاف في تطبيق ذلك المبدأ العام.

مثلاً، جاء في القرآن: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة/ ٢٢ - ٢٣]، وفي ذلك بِنَصِّه ما يدُلّ على أن الله يُرَى بالعين في الدار الأخرى، كما هو مذهب أهل السنة. ولكن جاء في القرآن أيضًا في موضع آخر ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام / ١٠٣]. وهذا بظاهره صريح في نفي جواز أن يُرى الله بالعين في أي حال وآن. وكان من ذلك أن رَأَى أهل السنة أن هاتين الآيتين مُحْكَمتَان فيدلان قَطْعًا على جواز رؤية الله، في حين رأى المعتزلة العكس. وتبع هذا أن أوَّل كل فريق الآية التي لا تدل لمذهبه، بعد أن جعلها من المتشابه، لتتّفق مع الآية الأخرى التي تتفق ومذهبه، والتي جعلها لهذا مُحْكَمة.

ومثال آخر. جاء في سورة الإسراء ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء/ ١٦]؛ ومعنى هذا، إن أخِذَ حَرْفيًّا، أن الله قد يأمرُ بما هو سوءٌ ومعصية، وهذا ما يتفق ومذهب أهل السنة

(١) الرازي (تفسير)، ج٢: ٣٩٥ و٣٩٦.

في هذه المسألة. غير أنه جاء في سورة الأعراف قوله ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ [٢٨]؛ وهذا، إن أُخِذ كذلك حَرْفيًا، يدل على عكس ما فهمه أهل السنة من الآية الأولى، أي يدل على صحة مذهب المعتزلة. وتكون النتيجة، تبعًا للمبدأ العام السابق ذكره، أن أهل السنة جعلوا الآية مُحكمة وأوَّلُوا الآية الأخرى حَسَبَها لتسير معها، وأن فعلَ المعتزلة العكس تمامًا[١].

وهكذا، في كلّ هذا ومثله، يُعْنَى صاحب كل مذهب أن يَجِدَ من القرآن، ثم من الحديث واللغة، ما يساعده على التأويل الذي يريد، والذي يرى أنه يتفق ومذهبه.

وفي هذا نرى مؤلفًا آخر، متأخرًا عن الزمخشري (+٥٢٨هـ/ ١١٣١م) والرازي (+٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وهو ابن اللبان (+٧٤٩ هـ/ ١٣١٤م)، يذكر في مقدمة كتابه عن «متشابه القرآن والحديث» أن مقصوده هو «ردّ المتشابه إلى المُحْكم على القواعد اللُّغَوية وتَلْوِيحاتٍ وتَصْريحاتٍ من الكتاب والسنة»[٢].

غير أنه إذا كان الأشاعرة (أو أهل السنة بوجه عام) والمعتزلة يتعارضان تمامًا في تأويل كثير من الآيات كما رأينا وكما سنرى أيضًا، فإن الفريقين يتفقان تمامًا

---

(١) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٢٨ من الأصل والترجمة العربية؛ الرازي (تفسير)، ج١: ٧٣٠ — ٧٣١ ففي هذا الموضع مثال آخر.

(٢) ابن اللبان (متشابه) ورقة B 7 و A 8.

فيما يتّصل بالمشكلة التي سنعالجها الآن في هذا الفصل، نعني مشكلة التَّجْسيم أو التشبيه في ذات الله أو صفاته.

لقد كان من الطبيعي أن يُفيض القرآن في الكلام عن الله الواحد الأحد الذي لا شريك له، والقادر الذي لا حدّ لقُدرته، والمريد الذي لا يقف شيء ما دون ما يريد. وكان من الطبيعي كذلك أن يؤكد القرآن، مع هذا كله، أن الله لا يُشْبِهُهُ أحد «مِن خَلْقِه. وبخاصة والقرآن نزل أوَّل الأمر على العرب، وهم – إلا قليلاً جدًّا منهم كما عرفنا – كانوا عَبَدَة أصنام؛ يَصْنَع الواحد منهم صَنَمه على النحو الذي يريد، ثم يَعْكُفُ على عبادته، مع يقينه في قرارة نفسه – حين يُفكِّر حقًّا – أن هذا الذي يَعْبُدُه لا يَضُرُّ ولا ينفع، وأنه أضعف من أن يستطيع الدّفاع عن نفسه إن أراد أحدٌ به سوءًا.

كان لابُدَّ إذًا، والأمر كما ذكرنا، أن يؤكد القرآن في مواضع كثيرة أن المعبود الجديد، الله الحقيق بالعبادة، ليس كمثله شيء، وأن يُبعد أمثال هذه التصورات والأفهام الخاطئة عن الله. لكن هذا لم يمنع أن يَثُور الخلاف، وبشدَّة، في تصوّر الله وفهم ذاته، وكل فريق كان يعتمد في استيحاء مذهبه ودَعْمِه من القرآن والحديث.

وكان من ذلك أن وُجد في المسلمين من ذهب في ذات الله إلى التشبيه، ومن ذهب إلى التعطيل (بنفي كل الصفات عنه وجعل ذاته عاطلة من كل صفة)، ومن كان بين ذلك قوامًا. الأولون هم المشبِّهة، والثانون هم المعتزلة، والمتوسطون هم أهل السنة.

وفكرة التشبيه معناها الذهاب إلى أن بين الله تعالى والإنسان وُجُوهَ شَبَهٍ في الذات، أو في الصفات، أو في كليهما معًا. وفكرة التَّعْطيل، على العكس تمامًا، يُراد بها نفي كل ذلك، بل نفي كل صفة من الصفات مستقلة أو مضافة للذات. ولأن هذين الفَهْمَين أو التَّصَوُّرَيْن لذات الله على طرفي نقيض، كانت الخصومة بينهما أو بعبارة أخرى بين مُمثليهما عنيفة.

ونعتقد أن السبب الجوهري في هذا التعارض، الذي كان عنه تلك الخصومة، يرجع – كما يقول بحق R.Strathmann- إلى القرآن نفسه، ولنا أن نقول: إلى الحديث أيضًا[1].

حقيقة، نحن نجد في القرآن ما يَدُلُّ، إن أُخِذ حرفيًّا، على أن الله جسمٌ: له وجه، ويدان وساق وقدم، دون بيان كيفية شيء من ذلك، ونجد مثل هذا في الحديث أيضًا.

ا- مثلاً في الوجه نجد قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص/ ٨٨]؛ وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن/ ٢٧]؛ وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾[الإنسان/ ٩].

ب- وفي إضافة «اليد» إلى الله تجد قوله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة/ ٦٤]، وقوله خطابًا لإبليس حين أبى السجود لآدم:

(١) R.Strathmann، دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه.

﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/ ٧٥]! وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح/ ١٠]، بل إننا نجد في بعض ما رُوي عن الرسول من حديث، تفصيلات في هذه الناحية. لقد جاء عن الرسول أن الله تعالى يوم القيامة يُمْسِكُ السماوَات على إصْبَع، والأرَضينَ على إصْبَع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك[1]! وهكذا لم تكتف النصوص الدينية بأن تضيف لله يَدًا، بل جَعَلَتْ لليد أصابع مثل الإنسان أيضًا!

جـ- وفي السَّاقِ والقَدَم نجد مثلاً قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم/ ٤٢]، وذلك في وصف أحوال يوم القيامة، والسياق في رأي المُجَسِّمة يدل على أن الله ذاته هو الذي يَكْشِفُ عن ساقه؛ ونجد قول الرسول: «يكشف ربنا عن ساقه فيسْجُد له كلّ مؤمن وكل مؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءً وسُمعة فيذهب لِيسْجُد فيعود ظهره طبقًا واحدًا»[2]. أي قطعة واحدة فلا يستطيع إذًا السجود. كما نجد فيما يتصل بالقدم، قول الرسول أيضًا: «لا يزال يلقى فيها [أي في النار] وتقول: هل مِنْ مَزيد، حتى يَضَعَ فيها رَبُّ العالمين قَدَمَهُ فَيَنْزَوِي [يتداخل] بعضها إلى بعض، ثم تقول: قَدٍ قَدٍ [يكفي يكفي] بِعِزَّتك وَكَرَمِك»[3].

(١) البخاري (الحلبي مصر) كتاب التوحيد، باب ١٩، ج٤. ١٧٢؛ وانظر أيضًا ص١٧٧.

(٢) المصدر نفسه (نفس الطبعة)، ج٣: ١٢٩- ص١٧٢ و١٧٣ طبعة بولاق.

(٣) المصدر نفسه (الحلبي مصر) كتاب التوحيد، ج٤: ١٦٩ = ٢٢٥ طبعة بولاق؛ وانظر أيضًا ص١١٧ من طبعة الحلبي.

كان من الطبيعي إذًا، أن تدفع هذه الآيات والأحاديث وأمثالها إلى إعمال الفِكْرِ، وأن يذهب المسلمون في فهمها وتأويلها طُرُقًا شَتَّى، وأن يكون من ذلك مذاهب مختلفة. ومن هذا لا نَدْهَش أن نرى من المسلمين في العصر الأول من ذهب إلى التَّشْبيه فاهمًا هذه النصوص على ظاهرها حَرْفيًّا: وأن نرى منهم من أضاف إلى هذه النصوص ما سبق أن عرفه وتأثَّر به من التوراة، فمن المعروف أن التوراة تدفع بظاهر الكثير من آياتها إلى التشبيه أيضًا.

ومن ثَمَّ ترى أن الذين عُنُوا بتسجيل موجات الفكر الإسلامي يَذْكُرُون أن المُشبهة صُنُوف متعددة. منهم من أشبه في ذات الله فزعم أن الله على صورة إنسان، ولكن من نور؛ ومن زعم أن لله أعضاء كالإنسان، ولكنها ليست من لحم ودم؛ ومن غَلا غُلُوًّا كبيرًا فزعم أنه تعالى سَبْعَة أشْبارٍ بِشِبْرِ نفسه، وأنه يجلس حقًّا على العرش كما يجلس الملك، وإن كان هو أقوى من الملائكة الذين يحملون هذا العرش. وهناك كثيرون من المشبِّهة أيضًا نزَّهوا ذات الله عن أن تُشْبِه في شيء ذات الإنسان، ولكنَّهم أشبهوا في الصفات؛ وذلك حين زعم بعضهم أن لله إرادة حادثةً وكَلامًا حادثًا مثل ما للإنسان، وحين زعم آخرون أن الله لا يَعْلَمُ أن الشيء سيكون قبل أن يكون، مثله في ذلك مثل الإنسان أيضًا... إلخ[1].

---

(١) انظر الإسفراييني (تبصير)، ص٧٠ – ٧١: الرازي (اعتقادات)، ص٦٣ وما بعدها وما تقدم هنا ص١٧ وهامش رقم ٧٠.

ولكي نعرف بعض الشيء طريقة استدلال المشبِّهة، بصفة عامة، على مذهبهم من القرآن، أو بعبارة أدقّ طريقة استيحاء مذهبهم من القرآن، نشير إلى مُفَسِّر مثل فخر الدين الرازي حين يفسر قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ﴾ [الخطاب من الله لإبليس] ﴿أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/ ٧٥] حيث يذكر أن من أثبتوا لله تعالى الأعضاء والجوارح احتجوا بهذه الآية «بأن قالوا: ظاهر الآية يَدُلُّ عليه فوجب المصيرُ إليه، والآيات الكثيرة واردة على وَفْقِ هذه الآية فوجب القطعُ به»[١] كذلك نُشيرُ إلى أن بعض هؤلاء المشبهة يؤكد أن اليد المضافة لله في القرآن هي حقًّا يدٌ، غير أنها ليست كيدِ الإنسان، وأنه حسب نص القرآن يستحيل أن يكون المراد باليد الواردة فيه صفة من صفات الله – كالقوة أو القدرة أو النعمة مثلا – كما أوَّلها بذلك الأشاعرة والمعتزلة. ويستدلون لهذا الرأي بأمور:

ا- الله نفسه قد أخبر أنه خَصَّ آدم بمَزِيَّة خاصة هي أنه خلقه بيديه، كما سبق أن رأينا، وهذا يُبطل تأويلها بالقوة أو القدرة؛ وإلا لما كان لآدم في خلقه هذه الخاصة، لأن جميع الخلق خلقهم الله بقدرته[٢].

ب- ولو كانت اليد يُراد بها هنا النعمة، كما يقول التأويل الآخر، لقال الله في الردّ على اليهود – حين زعموا أن يد الله مَغْلُولَة – «بل يدُه مبسوطة» أي

(١) الرازي (تفسير)، ج ٥: ٤٠٤.

(٢) الطبري (تفسير)، ج٦: ١٩٤؛ وانظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية.

بالإفراد، لا «بل يداه مبسوطتان» بالتَّثْنية، وذلك لأن نِعمة الله لا تُحْصَى كَثْرَةً، ففي تَثْنيتِها تهوين من شأنها[١].

جـ- وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان/ ٢١] قوله ﴿لِقَآءَنَا﴾، أي لقاء الله، يدل على أنه تعالى جسم؛ لأن اللقاء هو الوصول، فَيُقَال: هذا الجسم لَقِيَ ذلك أي وصل إليه واتصل به[٢]؛ وهذا من صفات الأجسام.

وإذا كان هذا هو تصوُّر أو فهم المشبهة لله: ذاته وصفاته، فما هو – بشيء من التفصيل – موقف خصومهم المعتزلة والأشاعرة بالنسبة لهذه الآيات والأحاديث التي يستوحيها أولئك ويستندون إليها؟ موقف هاتين الفرقتين معًا ينحصر في أمْرَيْن:

١- الاستدلال على نَفْي التشبيه، بجميع وجوهه، بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾ [أي مثل الله] ﴿شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١]. وفي ذلك يقول فخر الدين الرازي في تفسيره: «احتج علماء التوحيد، قديمًا وحديثًا، بهذه الآية في نفي كونه تعالى جِسْمًا متركِّبًا من الأعضاء والأجزاء، وحاصلاً في المكان والجهة. وقالوا لو كان جسمًا لكان مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾»[٣].

---

(١) الطبري (تفسير)، ج٦: ١٩٤؛ وانظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٥: ١٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٥: ٥٢٥.

٢- وبعد أن جعلوا (الأشاعرة والمعتزلة) هذه الآية مُحْكَمَةً لا تَقْبَل إلا وجْهًا واحدًا من التفسير، وهو نفي المماثلة – على أيِّ وَجْه – بين الله وأي شيء من خَلْقِه، رأوا ضرورة تأويل الآيات وما ثبت من الأحاديث التي تخالفها لتكون مُتَّفِقة في المعنى معها، وذلك حسب المبدأ العام المشترك بينهم جميعًا الذي سبق بيانه[1]. ولنذكر الآن بعض المُثُل لهذا التأويل.

(ا) ففي الآيات التي جاء فيها ذِكْرُ الوجه يؤولونه فيها كلها بالذات نفسها، والذات هو بعض ما يُراد لُغةً بالوجه[2]. وإلى هذا التأويل ذهب الزمخشري، بَعْدَ المُرْتَضَى، وهو بصدد تأويل آية ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن / ٢٧]. والوجه يُعبَّر به عن الجملة والذات، ومساكين «مكة» يقولون أين وجه عربي كريم يُنْقِذُني من الهوان[3]. وفي هذا ترى اللجوء للّغة واستعمال العرب في تَبْرير التأويل المراد. وكذلك نجد هذا التأويل نفسه، من بعد هذين المعتزليين: المُرْتَضى والزمخشري، لدى الرازي السني الأشعري المتوفى عام ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م. إنه يُقرر، في تفسير هذه الآية السابقة نفسها، أن الوجه، وإن كان يُطلَق على العضو المخصوص المعروف من الجسم كما يُطلق على الذات كُلها. لا يصح أن يراد به في هذه الآية إلا الذات.

(١) انظر ما تقدم، ص٢٢.
(٢) المرتضى (أمالي)، ج٣: ٤٦.
(٣) الزمخشري (الكشاف)، ج٤: ٥١.

لأنه لو أردنا به العضو المخصوص كما تقول المجسِّمة، والله تعالى في رأيهم له أعضاء وأجزاء مختلفة، كان معناه أنه يوم القيامة سَيَهْلِكُ كُلُّه ما عدا وجهه، وذلك ما لا يقول به عاقل. أما على القول الحق، ويريد به قول غير المجسِّمة، فلا إشْكَالَ فيه؛ لأن المعنى يكون هكذا: لا يبقى حيًّا يوم القيامة غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء، وهذا ما سيكون ويحصل[1].

(ب) وفيما يتصل بالآيات التي جاء فيها ذكر «اليد»، على سبيل الإفراد أو التثنية، مضافة لله تعالى؛ نرى الأشاعرة والمعتزلة يجعلونها تارة كنايةً عن وصف الله بالكرم كما في آية المائدة ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ [المائدة/ ٦٤][2]، وتارة كناية عن النِّعمة أو النُّصْرة، أو «يد» الرسول نفسه — على تقدير كلمة محذوفة — تبعًا للسياق كما في آية الفتح ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [١٠]، أي نعمة الله على الذين بايَعُوا الرسول أكبر من نعمتهم هم أنفسهم على الرسول بمبايعته، أو نُصرة الله إياهم أقوى وأعْلَى من نُصرَتهم إياه[3]؛ وتارة، أخيرًا، يُراد بها القوة والقدرة، ومن مثل ذلك الآية التي فيها ذكر أن الله خلق آدم بيديه، والتي سبق أن ذكرناها.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٨: ١٧.

(٢) المرتضى (أمالي)، ج١٣: ٩١-٩٢.

(٣) الرازي (تفسير)، ج٥: ٦٤٤؛ والزمخشري (الكشاف)، ج٣: ٤٦٣.

على أنه يجب أن نذكر هنا، مرة أخرى، أن المتكلمين، من معتزلة وأشاعرة، وإن لجأوا إلى التأويل في الآيات التي فيها إضافة عضو إلى الله تعالى وفي أمثالها من الأحاديث التي ثبت صحتها، فأوَّلوا «اليد» مثلاً بالنعمة أو القدرة أو نحو ذلك حَسَب السياق، فإن السّلف كانوا يَتوقّفُون عن التأويل مطلقًا. إنهم يرون أن العقل قد دلّ على امتناع أن يكون لله أي جزء أو عضو، يَدًا أو غيرها، فيجب إذًا أن نؤمن بهذا القدر، وأن نفوض المراد بهذه الآية أو تلك، أو هذا الحديث أو ذاك، إلى الله وحده ما دامت معرفة ذلك فوق طاقتنا[1].

(جـ) وفي الآية التي جاء فيها ذكر «الساق» (سورة القلم ٦٨: ٤٢)، ورأى المجسمة أن المراد بها ساق الله تبعًا للسياق، يرى بعض المعتزلة أخذًا من السياق أيضًا أن ذلك ليس المراد به يوم القيامة، وإذن فلا يكون المراد إضافة هذا العضو إلى الله تعالى، بل المراد تصوير حال الإنسان العاصي التارك للصلاة في آخر عمره وقد أذهله ما نزل به من هول الموت، أو حال هَرَمه وعجزه عن الصلاة حين يُدْعَى إليها وما تتطلبه من السجود لله. ويستدل من يرى هذا الرأي بأن سياق الآية هو ﴿**يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ .خَٰشِعَةً أَبۡصَٰرُهُمۡ تَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞۖ وَقَدۡ كَانُواْ يُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمۡ سَٰلِمُونَ**﴾ [القلم/ ٤٢ - ٤٣][2].

(١) الرازي، ج٢: ٦٥٦.

(٢) سعد الأنصاري «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» لأبي مسلم الأصفهاني المتوفَّى عام ٢٥٤هـ، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠هـ، ص ٩١ – ٩٢.

على أن هذا التأويل لم يعجب لا الرازي ولا الزمخشري، إذ يريان أن الآَية وردت في يوم القيامة. إنهما يذهبان إذن في تأويل هذه الآَية إلى أن كشف الساق كناية عن اشتداد الأمر وتفاقُم الحال؛ كما يقال على حد تعبير الأول للأقطع الشحيح «يده مغلولة»، ولا يدَ ثمَّ ولا غلَّ؛ أو على حد تعبير الآخر: «كشفت الحرب عن ساقها على المجاز» كناية عن الشدة[١].

وأخيرًا فيما يتصل بلفظ «قدم» التي وردت مضافة إلى الله في بعض الأحاديث، قد تخلص المعتزلة منها بإنكارهم صحة هذه الأحاديث، وذلك موقفهم في مثل هذه الحالة.

وأما الأشاعرة، فقد جهدوا في تأويلها حتى لا يدل شيء منها على تجسيم أو تشبيه، ونالهم من ذلك نَصَبٌ كثير دون أن ينجحوا فيما أرادوا النجاح المطلوب. ولا نرى ضرورة لإيراد هذه التأويلات أو بعضها، ويكفي أن نشير إلى دَرْس «جُولْد زيهير» لها دراسة مفصَّلة قيِّمة[٢].

ونرى من الخير قبل أن نُجاوِزَ هذه المَرْحلة إلى ما بعدها من مراحل التشبيه، أن نلفت النظر إلى هذه الأمور الثلاثة الهامة، وإن كان تقدمت الإشارة إلى شيء منها، وهي:

---

(١) الكشاف الزمخشري، ج٤: ١٣١؛ التفسير الكبير للرازي، ج٨: ١٩٣ – ١٩٤.

(٢) جولد زيهير (العقيدة والشريعة)، ص١٠٣ – ١٠٤ فرنسي = ١١٢ – ١١٣ عربي.

١- إن التشبيه وإن كان في أصله يرجع للقرآن، إذا فُهِمتْ بعض آياته حرفيًّا، ولهذا وقع في التشبيه، بل التجسيم، بعض الذين أسرفوا من أصحاب الحديث الحنابلة في احترام ظواهر نصوص القرآن والحديث والأخْذِ بها، وذلك على ما ذكرنا من قبل، لكن من الحق، فيما نعتقد، أن نقرّر مع هذا أن التشبيه يرجع في أصله أيضًا إلى تأثير يهودي. هذا التأثير لم يَسْلَمْ منه في الإسلام كثير من المسلمين الأُصَلاء، وغيرهم من الذين دخلوا في الإسلام من غير العرب من أبناء الديانات الأخرى. ومن ذلك نجد «فخر الدين الرازي» يذكر أن أكثر اليهود مشبِّهة، وأن بَدْءَ ظهور التشبيه في الإسلام كان من الروافض[1]؛ ومن المعروف في تاريخ الإسلام الفكري أن أكثر هؤلاء الروافض كانوا في الأصل من اليهود، أو ممن تأثروا بالتوراة إلى حد كبير. على أننا نميل إلى اعتقاد أن يكون السبب القويّ في هذه النزعة التَّجْسيمية أو التَّشبيهية يرجع إلى القرآن والحديث، قبل أن يرجع لأثر التوراة.

٢- إنه وإن كان بعض الحنابلة الأتْقِياء وقعوا في التجسيم أو التشبيه، فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حَنْبَل كان من الذاهبين هذا المذهب. إنه كان كمالك بن أنس، وغيره من رجال السلف، الذين يُنَزِّهُون الله عن التشبيه وعن التَّعْطيل من الصفات، ويَسْكُتُون عن الكلام في الآيات والأحاديث المتشابهة، مع الجَزْم بأن الله لا شبيه له وليس كَمِثْلِه شيء كما جاء في القرآن نفسه[2].

(١) الرازي (اعتقادات)، ص٦٣.

(٢) الشهرستاني (كيورتن)، ج١: ٦٥؛ الرازي (اعتقادات)، ص٦٦؛ انظر كذلك «ستروتمان R. Strathmann» دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه Tasbih، ج٤: ٧٢٠.

٣- إن القرآن ليس هو وحده الذي أوحى للمعتزلة مذهبهم في ذات الله وصفاته وغير ذلك من مسائل علم الكلام في أغلب الأمر. بل إنهم وصلوا لتكوين هذا المذهب بتفكيرهم الخاص، مُسْتَعِينينَ بما عرفوا من فلسفة اليونان أي أن المعتزلة كانوا، من بين الفرق الإسلامية الكلامية، الأوائلَ في معرفة هذه الفلسفة والإفادة منها. ثم وجدوا، بعد هذا، في القرآن ما يشهد بظاهره لمذهبهم فَأَقَرُّوه على الظاهر، وما يشهد لخصومهم كذلك بظاهره فأوَّلُوه، كما رأينا. وسيجيء لهذا كله زيادة بيان.

ثم إن المعتزلة لم يكونوا هم الذين بدأوا هذا النوع من التأويل. إنهم مسبوقون بهذا الضّرْب من التأويل لبعض الآيات المتشابهة ببعض المفسِّرين ورجال الحديث من غير أهْل مذهبهم[١] والفضل في هذه الناحية لهم هم، كما يقول بحق «جولد زيهير» هو أنهم أوَّلوا كل ما يُؤْذِن بالتشبيه في القرآن[٢]، مُسْتَعِينين بكل الوسائل اللغوية وغيرها. ومن السَّهْل التَّحَقُّق من ذلك بالرُّجُوع إلى تفسير كالكشاف، مثلاً للزمخشري.

وإذا كان الله جِسْمًا، أو فيه بعض صفات الأجسام، كما تذهب المجسِّمة والمشبهة، مُسْتندين إلى ما رأينا من القرآن والحديث ، فإنهم بعد ذلك يُحَدِّدون

(١) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٠٧ = ١٠٦ – ١٠٧ عربي، حيث أشار إلى تأويل مجاهد، المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس، وتأويل عطية العوفي (١١١هـ؛ ٧٢٩م) لآية رؤية الله تأويلاً مجازيًّا.

(٢) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١١٠ من الأصل والترجمة العربية.

مذهبهم في تصوُّرهم لله، ويسَيرُون في هذا التصوُّر والفهم إلى آخر الشوط. حقًّا، إنه ما دام الله في ذاته هكذا كما يَرَون، فلابُدَّ إذًا أن يكون في جهة هي السماء لأنها أشرف الجهات كما جاء في القرآن؛ وأن يكون مثل المُلُوك له عرش يَسْتَقِرُّ عليه؛ وأن تكون له بعد هذا وذاك انتقالاته بين السماء والأرض، وفي الدار الأخرى حيث يُعرَض الناس عليه للحساب.

إذًا، علينا الآن مُعَالجة هذه النواحي الثلاث: الكون في جهة هي السماء، كونه مُسْتَقِرًّا على العرش، وكونه يَنْتَقِل حيث يريد، أي تجوز عليه النُّقْلَة. وبهذا يَتمُّ لنا رسْمُ مذهب المُجَسِّمَة أو المشبِّهة، كما يتم لنا أيضًا التمهيد لمعرفة موقف المتكلمين الآخرين من أشاعرة ومعتزلة من هذا المذهب. هذا المذهب الذي يجعل من الله تعالى مَلِكًا له من صفات الإنسان غير قليل، ومع هذا تَجِدُ لَهُ سَنَدًا من النصوص الدينية: القرآن والحديث!

١- الله موجود في جهة، هي السماء، كما تقول المشبِّهة مُسْتَوْحين هذا الرأي من آيات كثيرة في القرآن. ومما يَلْفِتُ النظر أن هذه الآيات، كما سنرى، كلها أو الجانب الأكبر منها من السُّوَر المكية. وهذه السُّوَر كان الغرض الأهمُّ منها تقرير الدين الجديد والعقيدة الجديدة في الله، بعد إظهار باطل ما عليه المشركون من عقائد لا تتفق والعقل. إذًا، الاستناد إلى آي من هذه السُّور، أو اسْتيحاءُ هذه الآي، لفهم وتصوُّر ذات الله وصفاته حَسَب الدين الجديد، يكون أمرًا طبيعيًّا لا غرابة فيه! أما الوقوف دون تأويل هذه الآيات لفهم المراد

منها حسب طاقة العقل الإنساني، كما كان يريد الرسول ورجال السلف، فأمْرٌ قد لا يقبله من يرى – بحقّ – أن القرآن أُوحِيَ إلى النبي لِيُفْهَم، وأن على النبي نفسه بيانَه، وبخاصة ما كان منه غامضًا في حاجة إلى تفسير، ومن يرى مع هذا أن من حق عقله عليه أن يحاول أن يفهم كل شيء ليصل إلى الحقيقة التي قد يكون دونها أحيانًا حِجَابٌ أو حُجُب! لِنَرَ إذًا بعد هذا، كيف تفعل هذه الفرقة المجسِّمة أو المشبهة.

جاء في القرآن قول الله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك/ ١٦]! وقوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام/ ٣]. فكان في هاتين ما يجعل المجسِّمة أو المشبهة تذهب إلى أن لله مكانًا يختص به وهو السماء كما هو صريح القرآن. أما قوله في الآية الثانية: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾، فيصرفونه طبعًا عن المعنى الظاهر بالتأويل، لاستحالة أن يكون الله في السماء والأرض معًا[(١)]. وأيضًا جاء في القرآن: ﴿وَهُوَ﴾أي الله ﴿ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام/ ٦١]؛ وقوله، مُتَحَدثًا عن الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [النحل/ ٥٠] فكان من هاتين الآيتين أيضًا أن قالت هذه الفرقة بأن الله موجود في الجهة التي هي فوق هذا العالم كما تفيد الآية الأولى؛ ثم حَدَّدُوا الجهة، نوعًا ما، فقالوا إنها فوق الملائكة كما تقول الآية الأخرى[(٢)].

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٠ .

(٢) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٩؛ ج٤: ١٤٧.

ولم تجد هذه الفرقة شيئًا من العُسْر في أن يَسْنِدُوا مذهبهم بعد ذلك بآيات أخرى. مثلاً جاء في القرآن: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج/ ٥]؛ إلى الله وقوله، بيانًا لكَيْفية وصول كلام الله وأوامره إلى من يصطفيه من خَلْقه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى/ ٥١]. فكان لهؤلاء المجسمة والمشبهة أن يأخذوا من الآية الأولى أن الله تعالى في جهة أعلى من جهة الملائكة، وهذه الجهة هي السماء حَسَبَ التصوُّر العام للمسلمين، حتى يصح أن يُقال إن الملائكة تَصْعَدُ إليه. كما أن لهم أن يَفْهَمُوا كذلك من الآية الثانية، أو بتعْبير أدق قوله فيها: ﴿أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾، يُوحِي بأن الله في مكان مُعَيَّن وجهةٍ مُعيَّنة، وهذا ليَصِح أن يكون بينه وبين من يُكَلِّمه حجاب[١].

٢- وإن كان الله في جهة هي السماء، فماذا يَمْنَعُه أن يستقرّ على عرشه، الذي هو أعظم ما خَلَق الله كما هو مأثور، متى أراد؟ لا شيء؛ فالكوْن على العرش من أمارات العظمة والجلال، والقرآن ببعض نصوصه يجعل هذا حقيقة لا ريْب فيها في رأي المشبّهة[٢]. حقًّا، نجد في القرآن، في بعض ما يصف به الله اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب وجزاء، قوله: ﴿وَيَحْمِلُ

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٥: ٥٤٧.

(٢) انظر مثلاً القاضي عبد الجبار (تنزيه)، ص٢٢٤.

عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ﴾ [1][يريد من الملائكة] ﴿ يَوۡمَئِذٖ تُعۡرَضُونَ لَا تَخۡفَىٰ مِنكُمۡ خَافِيَةٞ ﴾ [الحاقة/ ١٧ – ١٨]. فهنا تقول المشبهة بأن ذلك صريحٌ في أن الله على العرش، وإلا كان حَمْلُ الملائكة العرشَ لا معنى له. ويؤكد هذا الفَهْم قول الله في الآية الثانية: ﴿تُعۡرَضُونَ ﴾، لأن عَرْض الناس على الله في هذا الموقف يُفْهَم لو كان الله مُستقِرًّا على عرشه[2].

والقرآن مع هذا ذكر استواء الله على العرش في أكثر من موضع لمناسبات مختلفة. ففي سورة طه المكية نجد ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [٥]، وفي سورة يونس المكية أيضًا نجد: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾ [٣]؛ وفي سورة السجدة المكية كذلك نجد: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [٤]. هذه الآيات وأمثالها، فَضْلاً عما يُمْكِن أن يُضَاف إليها من الأحاديث التي تسير معها، كانت حَرِيَّةً حقًّا أن تدفع بظاهرها المشبهة إلى تكوين الآراء التي ذهبوا إليها في ذات الله وصفاته.

٣- وبعد أن صح للمشبهة، في رأيهم، أن يكون الله في السماء، وأن يصحّ له أن يَستقِرَّ على العرش، أجازوا عليه الحركة والسكون، بِمَعْنَى أن ينتقل إلى أي

(١) انظر أيضًا ٤٠: ٧ (غافر – مكية) حيث ذكر العرش والملائكة الذين يحملونه.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٨: ٢٠١.

الجهات يريد. وقد أسعفهم القرآن والحديث كذلك، بما يريدون من دليل. إن لم نقل إن القرآن والحديث وحدهما كانا هما اللذين أوْحيا إليهم بمذهبهم في هذه الناحية أيضًا.

مثلاً، يقول الله، تخويفًا للَّذين لم يَدْخلوا في الدين الجديد: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ﴾ [البقرة / ٢١٠]، ويقول في موضع آخر، في صراحة كبيرة، بمناسبة وصف اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر / ٢٢]؛ ويقول في هذه الحالة نفسها: ﴿ وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ ﴾ [الكهف / ٤٨]. ففي هذه الآيات، ومن الممكن إضافة أخرى إليها، دليل في رأي المشبهة على أن الله يحضُر في المكان الذي يُحْشَرُ فيه الخلق جميعًا، وفي هذا المكان يُعرض عليه الناس. وبخاصَّة وكلمة ﴿ جِئْتُمُونَا ﴾ في هذه الآية تشير بصراحة، في رأي المشبهة دائمًا، إلى أن الله تعالى يحضُر في هذا المكان ثمَّ يُعْرَضُ عليه الناس[١].

وكما وَجَدَت هذه الفرقة من القرآن إيحاءً بمذهبهم وسَنَدًا له، وجدت هذا كذلك في الحديث أيضًا، نعني هنا حديث النزول المشهور الذي ورد في مواضع كثيرة في كتب الحديث المشهورة. عن أبي هُرَيْرَةَ أن رسول الله ﷺ قال: «يتنزل

(١) الرازي (تفسير)، ج٤: ٣٢٧.

ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الأخير، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطِيه من يستغفرني فأغفر له»[1]. ودلالة هذا الحديث، إن فُهِمَ حرفيًّا، على كون الله في السماء وجواز النُّقْلَة عليه، بل على انتقالاته فعلاً، واضحة لا لَبْس فيها.

هذا هو مذهب المشبهة فيما يتصل بالله من هذه النواحي الثلاث: كونه في السماء. استقراره على العرش، انتقاله إلى بعض الجهات؛ وهذا هو موقفهم من القرآن: يَسْتَوْحُونَه ويستدلون به. وبعد هذا وذاك، ما هو موقف المتكلمين الآخرين: معتزلة وأشاعرة، بالنسبة للآيات التي استوحاها أولئك واستندوا إليها.

موقف المعتزلة والأشاعرة هنا هو مثل موقفهم في القسم الأول من الآيات التي تُوحِي بظاهرها أن الله جسم أو فيه بعض صفات الأجسام. نعني بيان أن الله مُنَزَّه عقْلاً عن أن يشبه شيئًا من خَلْقه في شيء ما، كالكون في جهة ولو كانت السماء. والاستقرار على شيء ولو كان العرش، والحركة والانتقال ولو كان هذا يوم القيامة واجتماع الناس للحساب والجزاء. وهذا كله ما يَعْضُدُ فيه العَقْلَ هذه الآيةُ الموجزة الجامعة المُحْكَمَة التي سبق ذكرها: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى / ١١]. ثم بعد بيان أن العقل يُحِيلُ هذا الذي ذهب إليه

(١) البخاري (صحيح) كتاب التوحيد، ج٤: ٢٤١؛ وانظر أيضًا ابن سعد (طبقات)، ج٦: ٣٧.

المشبهة، والاستشهاد فيه بهذه الآية، يعملون على تأويل الآيات التي استدل بها المشبِّهة، بأية طريقة من طُرُق التأويل، لَتَبْعُدَ عن مَظِنَّة التشبيه.

١- مثلاً في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك/ ١٦]، لا يرى الأشاعرة والمعتزلة أن في ذلك ما يدل على أن الله في السماء. بل الأمر أن العرب [لعل الصواب بعض العرب] كانوا مُقِرِّين بوجود الله، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء لأنها -على وَفْقِ قول المشبِّهة- أشرف الجهات والأماكن؛ فكأن الله يقول لهم أتأمنون أن يَخْسِف بكم الأرض، يا هؤلاء الذين تعترفون بأنه في السماء وتَشْهَدُون له بالقدرة على أنه يفعل ما يشاء[1]! وفي قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل/ ٥٠]. وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام/٦١]؛ الفَوْقِيَّة هنا في رأي هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) ليست في المكان، بل تُؤَوَّلُ بالعُلُوّ والفَوْقِ في القدرة والقَهْر، بدليل قوله في موضع آخر حكاية عن فرعون وملئه: ﴿وَإِنَّا فَوۡقَهُمۡ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف/ ١٢٧][2]. ذلك بأنه من المفهوم أن فرعون لم يكن في مكان حسِّي أعلى من مُؤمِني بني إسرائيل، بل كان فوقهم فقط بقوته وسلطانه، وأخيرًا، قول الله في سورة أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى/ ٥١]، لا دلالة في

---

(١) سعيد الأنصاري (جامع)، ص٩٠.

(٢) ١٥٣ الرازي (تفسير)، ج٤: ١٤٧.

لفظ ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ على أن الله في مكان مُعَين يَحْجُبُه فيه عن خَلْقه حجاب. إن المعنى أن الإنسان إذا سمع كائنًا يتكلَّم وهو لايراه، كان هذا بالنسبة له شبيهًا بما لو كان يتكلم من وراء حجاب بِجَامِعَ عَدَم رؤية المتكلم في الحالتين، فهذه المشابهة تُجَوِّز استعمال هذا التعبير﴿مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ استعمالاً مجازيًّا[١].

٢- ثم يرون دائمًا (الأشاعرة والمعتزلة) في آية: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة/ ١٧] أن المراد ليس ما يدلّ عليه ظاهر اللفظ من أن الله في العرش ويحمله هؤلاء الملائكة الثمانية؛ وإلاَّ لكان الله في حاجة لهم، وهوالغني عن كل أحد وعن كل شيء من خَلْقِه. يجب إذًا، في رأيهم، صرف هذا التَّعْبِير عن ظاهره، وفَهْمُ أن الله – وقد أنزل كتابه للناس جميعًا من العامة والخاصة في الذكاء والفهم – يخَاطِبُ الناس بما يَتَعَارَفُونه ويقدرون على تَصَوُّره وفَهْمِه. والجاهل لا يمكن أن يَتَصَوَّرَ أو يَفْهم أن يكون للملك عرش يستقر عليه متى أراد إظهارًا لجلاله وسلطانه، ولا يكون الأمر كذلك بالنسبة لله تعالى. والأمر في ذلك كما في الآية التي فيها إضافة البيت الحرام[٢] لله على أنه بيته، والحديث الذي يقول إن الحجر الأسود يمين الله في الأرض[٣]. بل إن في

(١) المصدر السابق، ج٥: ٥٤٧.

(٢) ١٤: ٣٧ (سورة إبراهيم – مكية).

(٣) الرازي (تفسير)، ج٨: ٢٠١.

وصْفِ حَمَلةِ العرش بالإيمان في آية أخرى (٤٠: ٧ غافر – مكية) دليلاً – كما يذهب الزمخشري بحق – على أن الله ليس جسمًا وليس محمولاً حقيقة في العرش؛ وإلاَّ لوُصِفَ هؤلاء الملائكة بأنهم راؤون ومُعَايِنُون له، لا مؤمنون به، لأنه إنما يوُصف بالإيمان بشيء ما من كان غائبًا عن هذا الشيء[١].

وأما آية: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه/ ٥] ونحوها، فليس المراد منها استواء حقيقيًّا على عرش حقيقي كما ترى المشبِّهة؛ بل ليس التعبير «بالاستواء» إلاَّ كنايةً عن المُلْك والقَهْر للعالم كُلِّه: أرضه وسمائه، والقدرة عليه. والأمر في هذا مِثْل ما نقول: استوى فلان على العرش، نريد به تولية المُلْك، دون أن يجلس هذا الذي تولَّى على السرير ألْبَتَّة؛ ومثل ما يقال: يَدُ فلان مبسوطة بالخير، ويَدُ فلان الآخر مقبوضة مَغْلُولة عن الخير؛ نريد أن الأول كريم، وأن الثاني بخيل، وإن كان أحدهما أو كلاهما مقطوع اليد[٢].

٣- وأخيرًا، في الآيات والأحاديث التي تدلُّ بظاهرها على أن الله يتحرك وينتقل من مكان إلى آخر، يجب صَرْفُها أيضًا عن هذا الظاهر، ما دام العقل دَلَّ بلا ريْب على استحالة النقْلَةِ على الله تعالى، وتأويلها بما يُبْعِدُها عن المعنى الذي أرادت المشبهة فهمه منها.

مثلاً قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر/ ٢٢]، وقوله:

---

(١) الزمخشري (الكشاف)، ج٣: ٣٦١.

(٢) المصدر السابق، ج٣: ٤٢٧.

﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ ﴾ [البقرة/ ٢١٠]، يُؤَوَّل المجيء والإتْيَان المضافان لله حسب اللفظ بإتيان أمرِه أو بأسِه. ومِثْلُ هذا الاستعمال (أي فَهْمُ الكلام بتقدير كلمة محذوفة) كثير في اللغة العربية على ما هو معروف، وورد في القرآن نفسه[١]. بل إن في القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل، وذلك في قوله: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَ ﴾ [النحل/ ٣٣] وقوله: ﴿ فَمَا كَانَ دَعۡوَىٰهُمۡ إِذۡ جَآءَهُم بَأۡسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف/ ٥].

وأما حديث النزول، فمن اليسير تأويله، بأن المراد من نزول الله، لا نزوله حقيقة حِسِّيًا ومكانيًا، بل قُرْب إجابته لمن دعاه أو سأله شيئًا في هذه الفَتْرة من الليل، وهي الثلث الأخير كما جاء في الحديث، حيث لا يكون يَقِظًا، في حالة عبادة وتَضَرُّع لله، إلا من كان الله أقرب إلى إجابته لما يسأل وأرجى لقبول دعائه من سواه من النائمين الغافلين عن عبادة الله ودعائه.

والآن، وقد عرفنا الاختلاف الشديد بين تصوُّر المشبِّهة من جهة وبين تصوُّر الأشاعرة والمعتزلة من جهة أخرى، لله: ذاته وصفاته، وكيف استوحى أو استند كل فريق للقرآن والحديث فوجد فيهما الإلهام والدليل ، نستطيع أن نُقرِّر بأن الحق لم يكن في جانب المشبِّهة أو المجسِّمة.

---

(١) مثلاً، سورة يوسف (١٢: ٨٢) ففيها يقول أولاد يعقوب لأبيهم، عندما رجعوا من مصر، بدون أخيهم يوسف الذي احتجزه عزيزها: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾، يريدون أهل القرية.

قلنا فيما سبق[١]: إن استيحاء هذه الآيات الكثيرة: ومعظمها مكِّي، لفهم أو تصوُّر الله حسب الدين الجديد كان أمرًا طبيعيًّا لا غرابة فيه. ومعنى هذا أن المشبهة لم يُخطِئُوا حين سلكوا هذا السبيل. لكن الذي أخطأوا فيه. على ما نعتقد، هو أنهم قد فاتهم معرفة الحكمة – أو عدم الالتفات إليها واعتبارها – في أن يشتمل القرآن والحديث على بعض التعبيرات المجازيَّة التي لا تصح أن تُفْهَمَ حرفيًّا. من هذه الحكمة وجوب أن يخاطب القرآن، مَثَلُه في ذلك مثلُ أي كتاب وَحْيِيٍّ، كل فريق وصنف من الناس بما يعرفون أو يقدرون على فهمه وتصوُّره. وحديث الرسول بشأن الجارية السوداء الجاهلة معروف مشهور. فقد سأل الرسول هذه الجارية عن الله أين هو؟ فأجابت: في السماء، فرضِيَ الرسول هذه الإجابة التي لا يصحُّ أن تُرْضَى وتُقْبَل إلاّ من العامة أمثال هذه الجارية.

لكنه من غير المعقول، ومن مخالفة المنطق السَّليم أن تفهم هذه الآيات ونحوها من الحديث على المعاني التي تُوحِي بها ألفاظًا، وأن نصل بذلك إلى تصوُّر الله كأنه إله إنساني لا أكثر ولا أقل! إله له وجه ويدان ورِجْلان كالإنسان، ويجلس وينتقل كالإنسان؛ حتى وصل الأمر ببعض هؤلاء المجسمة الغُلاة إلى القول بأنه، تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيرًا، جسم مساحته سبعة أشبار! وبخاصة، والقرآن ليس فيه إشارة قريبة أو بعيدة لكثير مما قال به هؤلاء المشبِّهة المجسمة،

(١) انظر ص ٨٦.

مما هو أثر من آثار التوراة التي تأثر بها المسلمون من العرب الأصلاء، أو من غير العرب في الإسلام.

ومما يجب أن نشير إليه هنا أن موقف المتكلمين، الأشاعرة والمعتزلة، ضدَّ المجسمة والمشبِّهة، قد وَقَفَه من قبل بعض رجال اليهودية الأعلام، أمثال فيلون ضد مشبهة بني جِلْدَتِه[1] اليهود الذين كانوا يعتمدون على نصوص من التوراة نفسها يفهمونها حسب نصوصها الحرفية.

وإذا كان رجال السلف الأوائل لا يرون تأويل الآيات والأحاديث المتشابهة كما رأينا، بل كانوا يكتفون بالتصديق والإيمان بها، ويَكِلُون تعيين المراد منها إلى الله العليم الحكيم؛ وإذا كان بعض هؤلاء دخلوا بجمودهم على النصوص وظواهرها، في طائفة المجسِّمة أو المشبِّهة؛ وإذا كان الأشاعرة والمعتزلة رأوا، من العقل واحترام القرآن، ضرورة تأويل هذه النصوص لمعرفة المعاني التي تشير إليها ظواهرها – نقول إذا كان الأمر كذلك، فإننا نرى أنه من الواجب والخير بالنسبة للعامة عدمُ الخوض في هذه النصوص وفيما تحتمله من معانٍ. بعد أن يُفَهَّمُوا أنها بعيدة عن إفادة التجسيم أو التشبيه. أما الخاصة، فالواجب عليهم تأويلها بما يتفق والسياقَ وقواعد اللغة وأصول الدين، وبما يتفق بصفة خاصة والآيات المُحْكَمَةَ الواضحة الأخرى. ذلك خيرٌ في رأينا من أن نقول بصفة عامة

(١) جِلْدَته: قومه وعشيرته. (م).

كما قال الرازي، بأن عدم التعرض إلى بيان المراد من هذه الآيات «أسْلمَ وإلى الحِكْمَة أقْرب»[1].

هذا، وإذا كنا رأينا الأشاعرة والمعتزلة كانوا حِلْفًا واحدًا ضد المجسّمة أو المشبِّهة، فيما يتصل بما عالَجنا حتى الآن من مسائل تدور حول الله وصفاته، فإننا سنرى فيما سيأتي أن كُلاًّ من هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) سيكون خَصْمًا ألَدَّ الخصام للآخر فيما يتصل بمسألتين هَامَّتَيْن من المسائل المتعلقة أيضًا بالله وصفاته: مسألة الرؤية، ومسألة الكلام. وهذا لم يَمْنع المشبهة أيضًا من أن يكون لهم رأيٌ خاص في بعض ما سَيَدُور حوله النزاع والجدل. وسنرى أيضًا أنه في هاتين المسألتين، كما سبق في المسائل الأخرى، يَصْدُرُ كُلُّ فريق عن المبدأ العام الذي سبق الاتفاق عليه. نعني اعتبار الآيات التي تدلُّ لمذهبه مُحكَمة لا يصح تأويلها، وردّ الأخرى بالتأويل إليها.

(١) الرازي (تفسير)، ج٥: ٢١٦.

١ – مسألة الرؤية

ا- هذه المسألة هي إحدى مسائل النزاع ذات الصفة الهامة بين أهل السنة والمعتزلة التي يجد فيها بسهولة كلٌّ منهما سنده من القرآن، وهي ترجع إلى الاختلاف في تصوّر ذات الله وتصوّر ما يجب أن يكون من نِسْبَة بين الشخص الرائي والموضوع المرئي.

ويعتمد أهل السنة على هاتين الآيتين ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة/ ٢٢ - ٢٣] فإن هاتين الآيتين بسياقهما، وبالسورة التي هما جزءٌ منها، صريحتان في أنه سيكون من تمام نعمة المؤمنين وحُسن ثوَابهم أن يَرَوْا الله على كيفية لا يعلمها إلا الله وحده. ولصراحة هاتين الآيتين، في رأي أهل السنة، في الدلالة على مذهبهم من جواز رؤية الله، جعلوهما مُحْكَمَتَيْن، وردوا إليهما ما يخالفهما بنصه حرفيًّا من الآيات الأخرى[(١)] ولم يَعْسُرْ عليهم مع هذا أن يجدوا سندًا آخر لمذهبهم من الحديث. حقيقة قدْ روى البخاري[(٢)] جملة أحاديث صريحة في هذا المعنى جاء فيها قول الرسول: «إنكم سترون ربكم عيانًا» وأن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فأجابهم بأنهم سيرونه كما يروْن القمر الآن ليلة البدر والشمس ليس دونها سحاب، وهذا وذاك يجعل أهل

(١) انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٠٢ – ١٠٣ = ١٠٢ عربي.

(٢) البخاري (صحيح) كتاب التوحيد باب ٢٤، ج٤: ١٧٤ – ١٧٥ نشر الحلبي = ٢٣١ – ٢٣٢ بولاق.

السنة يذهبون إلى أنه من الواضح تمامًا أن المؤمنين سينعمون في الدار الأخرى برؤية الله تعالى.

ونحب أن نُنَبِّه هنا إلى أن هذا الرأي من الأشاعرة، أو أهل السنة بصفة عامة، يختلف تمامًا عن الرأي الذي ذهب إليه في المسألة نفسها، المشبِّهة من الحنابلة، إن هؤلاء، مستوحين ظاهر الآيات والأحاديث الخاصة برؤية الله، أجازوها في هذه الحياة الدنيا، بل أجازوها مع ما تستلزمه – في رأي المعتزلة كما سنرى – من أن يكون الله باعتباره مرئيًّا في جهة ومكان[١].

ومهما يَكُنْ، فقبل بحث موقف المعتزلة من هاتين الآيتين وغيرهما الخاصة بالرؤية نرى من الخير أن نذكر، ما سبقت الإشارة إليه[٢]، من أنه قبل المعتزلة وُجِد من المفسرين والمحدثين من رفض ما فهمه الأشاعرة من هاتين الآيتين (٧٥: ٢٢ - ٢٣)، منهم مُجاهِد المكيّ المحدّث المعروف وتلميذ ابن عباس، «حَبْر هذه الأمة في معرفة القرآن». فقد رفض «مُجاهِدٌ» هذا فَهْمَ الأشاعرة، ورأى أن قول الله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة/ ٢٣] إشارة إلى أن المؤمنين ينتظرون، حين ذاك في الدار الأخرى، جزاء الله عما أَسْلَفُوا من عمل طيِّب وَعَدَهُم الله حُسْنَ الثواب من أجْله، واستنتج «مجاهد» نفسُه أخيرًا من الآية أنه «لا أحدَ

(١) ابن الجوزي (دفع شبهة التشبيه)، ص٢٩ وما بعدها؛ انظر أيضًا التفتازاني (مقاصد) طبعة إستامبول، ج٢، ص٨٢.

(٢) انظر ما سبق ص٣٣ هامش رقم١٣٣.

من الخَلْق يراه»، أي يرى الله تعالى[1] ومنهم أيضًا عَطية العَوْفي (١١١هـ/ ٧٢٩م) الذي صرّح في صدد تأويل آية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام/ ١٠٣] بمثل هذا أيضًا. وهاتان الشَّخْصيتان ليستا من المعتزلة[2]. إذًا الخلاف في هذه المسألة نَشَبَ في صدْر الإسلام بين المفسِّرين والمحَدِّثين، قبل أن ينَشب فيما بعدُ بين الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين.

والطبريُّ نفسه، مُسْتَلْهِمًا الآيات والأحاديث، التي استوحاها وتمسّك بها أهل السنة، يذهب معهم إلى جواز أن يُرَى الله يوم القيامة بالعين، ولكن دون أن يدْرِكه الرائي؛ أي يحيط به، إذ الله يَجِلُّ عن أن يُحيط به أحد خلقه بأي وجه من الوجوه. لذلك نرى هذا المفسر (الطبري) يقول في سبيل تأويل آية الأنعام السابق ذكرها منذ لحظة (٦: ١٠٣): «جائز أن يَرَوْا (يريد المؤمنين) ربَّهم ببصائرهم، ولا يُدركوه بأبصارهم؛ إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية، وأن معنى الإدراك هو الإحاطة كما قال ابن عباس في الخبر الذي ذكرناه عنه. فإن قال قائل: وما أنكرتم أن يكون معنى قوله: «لا تدركه الأبصار» لا تراه الأبصار (أي كما يذهب المعتزلة)؟ قلنا: أنكرْنا ذلك لأن الله جلَّ ثناؤه أخبر في كتابه أن وُجُوهًا في القيامة إليه ناظرة، وأن رسول الله ﷺ أخبر أمَّته أنهم سَيَرَوْن ربَّهم يوم القيامة كما يُرَى القمرُ ليلة البدر وكما يَرَوْن الشمس

---

(١) الطبري (تفسير)، ج٢٨: ١٠٤.

(٢) وانظر أيضًا جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٠٧ من الأصل والترجمة.

ليس دونها سحابة...»[١] وبعد هذا أخذ الطبريّ في رد قول المعتزلة، دون أن يسميهم بهذه التسمية، الذين أنكروا جواز رؤية الله في الدار الأخرى بالأبصار، ولَوَوْا الآية التي استدل بها أنصار الرُّؤية عن المعنى الذي فهموه منها إلى معنى آخر كما سيجيء[٢].

إن الصراحة التي عبَّر بها هذا المفسِّر والمؤرخ عن السبب الذي من أجله أوَّل قوله تعالى: «لا تُدْرِكُه الأبصار» على نحو يجوز معه أن يُرى الله بالأبصار أيضًا دون أن تستطيع الأبصارُ الإحاطة به، هذا السبب الذي هو الآية والأحاديث الأخرى الدَّالة على جواز الرؤية، يجعلنا نرى أثر القرآن والحديث في التوجيه إلى رأي فلسفي خاص يذهب إليه من يراه ثم يدافع عنه كما يستطيع. بينما نجد في نَوَاح أخرى أن صاحب المذهب يكوِّن مذهبه، مستوحيًا القرآن أو غير القرآن، ثم يلتمس بعد هذا – تصحيحًا لموقفه وسندًا له لدى المسلمين – الدليل له من القرآن وربما من الحديث أيضًا، مع ما قد يكون في ذلك من العُسْر أحيانًا. وفي مثل هذه الحالات الثانية. لا يكون القرآن هو الذي أوحى بالرأي أو بالفكرة، بل هو الذي الْتُمِس منه السَّند تقويةً للرأي، ودَرْءًا للتهمة عن الذاهب إليه. وربما كان

---

(١) الطبري (تفسير)، ج٧: ١٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٤ – ١٨٦.

أكثر ما نرى من ذلك في آراء المعتزلة، التي صاروا إليها بعد إعمال العقل وشيء من التفكير اليوناني، كما أشرنا إلى ذلك من قبل[١].

ب- قلنا إن أهل السنَّة اعتمدوا أصلاً لمذهبهم في هذه المسألة آيتي سورة القيامة (٧٥: ٢٢ و٢٣)، وكذلك ما ورد عن الرسول في هذا، وإنهم أوّلوا ما يخالف ذلك بما يتفق ومذهبهم. والآن نقول إن المعتزلة سلكوا نفس السبيل وإن كانت النتائج متعارضة. إنهم اعتمدوا أصلاً لمذهبهم آية سورة الأنعام (٦: ١٠٣)، الصريحة بلفظها في أن الله لا يمكن أن تُدْركه الأبصار، ثم قَوَّوْا الاستدلال بها بآيات أخرى، وأوَّلُوا بعد هذا وذاك ما يخالف تلك الآية بما يتفق وما أخذوه منها من استحالة رؤية الله بالعين على أي حال[٢].

ها هو ذا الشَّريف المُرْتَضَى، وهو وإن لم يكن من متكلمي المعتزلة وواحدًا من رجالاتهم في المذهب، فإنه مِمَّنْ أَخَذ عنهم وسار في طريقهم إلى التفكير، يقول في هذا: «أصحابنا (يعني المعتزلة) لما استدلوا على نفي الرؤية بالأبصار عن الله بقوله: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام / ١٠٣] وبيَّنوا أنه تعالى تَمَدَّح بنفي الإدراك الذي هو رؤية

---

(١) انظر ما تقدم، ص ٤٧.

(٢) مع أن هذا معروف، وسيتضح كثيرًا مما سيأتي، انظر جولد زيهير (اتجاهات)، ص١٠٤ (من الأصل والترجمة).

البصر عن نفسه على وَجْهٍ (أي لسبب) يَرْجِعِ إلى ذاته، فيجب أن يكون ثبوت الرؤية له (يعني أن يكون مرئيًّا من أحد) في وقت من الأوقات نَقصٌ وذمٌّ...»[١].

على أننا نلاحظ هنا أمرين: جعْله الإدراك المنفي عن الله بنص الآية هو الرؤية بالبصر، وهذا ما سبق أن جعله الطبري بمعنى الإحاطة من الرائي لا مجرد الرؤية. ونعتقد أن اللغة تساعدُ هذا المعنى للإدراك الذي ذهب إليه الطبري. ثم انتهى المرتضى إلى أن الرؤية لا تجوز في أي وقت (أي ولو في الآخرة كما يرى أهل السنة) لأنها تعتَبر نقْصًا في حق الله، مادام الله قد مدح نفسه بأنه هو الذي يُدْرِك الأبصار ولكن الأبصار لا تدركه. ومعنى هذا أن المرتضى يريد أن يصل إلى إلزام الخصم بنفي الرؤية ما دام من أصول الدين، التي قد اتفق عليها كل المسلمين، هذا الأصل: إثبات كل كمال لله وتنزيهُهُ عن كل نقص. غير أنه لأهل السنة هنا أن يقولوا إن رؤية الله بدون إحاطة به من الرائي لا تكون نقصًا بحال من الأحوال.

وأمَّا آية: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة/ ٢٣]، التي هي عماد استدلال الأشاعرة فإن «المرتضى» هذا لا يرى فيها دلالة على جواز أن يُرى الله تعالى، إنه يذهب إلى أن النظر هُنا يُراد به الفكر والتأمل في الله؛ أو انتظار عطف الله ورحمته في تلك الساعة الشديدة التي تَذْهَلُ فيها النفوس؛ أو أن كلمة «إلى» ليست

(١) المرتضى (أمالي)، ج١: ١٦.

حرف جر، بل هي اسم معناه «نعمة»، ويكون معنى الآية إذًا أن هذه الوجوه (يراد بها المؤمنون) تكون في ذلك اليوم ناعمة برؤيتها نعمة الله عليها[1]، التي هي هنا الغُفْران وحسن الثواب.

وهذا اللغوي الأديب (نريد به المرتضى)، الذي أخذ بحظ غير قليل من علم التفسير أيضًا. لم يَنْسَ أن يَرُدَّ استدلال مجيزي الرؤية بآية أخرى، وأن يجعلها بعد هذا تشهد لمذهبه ومذهب أصحابه المعتزلة. نعني بهذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف/ ١٤٣] حقيقة، يرى الأشاعرة في هذه الآية الطويلة التي تحوي قصة كانت لموسى وقومه مع الله، أن موسى – وهو نبيٌّ ورسول يَعْرِف ما يجوز وما لا يجوز في حق الله تعالى – سأل ربَّه أن يُجيزَ له رؤيته، فيكون هذا السؤال منه دليلاً على جواز أن يُرَى الله[2]؛ وإلا كان السؤال عبثًا، وكان موسى عابثًا مع الله، وذلك ما لا يمكن أن يُتَصَوَّرَ بحال.

---

(١) المصدر نفسه، ج١: ٢٨.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٣: ٢٩٤.

لكن «المرتضى»، وغيره من المعتزلة، يَرَوْنَ أن موسى كان يعرف أن رؤية الله محال، ولكنه مع هذا سألها الله تعالى حين أَلَحَّ عليه قومه بأن يجعلهم يَرَوْن الله ليعلموا أنه صادق فيما ادَّعى من أنه رسول لهم. وسألها (أي الرؤية دائمًا) إذًا بِقَصْدِ أن يُفْحَم هؤلاء السائلين، وأن يُلْقِمَهُم الحَجَر حين يسمعُون النَّص من الله باستحالتها[1] ويزيد «المرتضى» بأن هذا التأويل له آيات أخرى تُقَوِّيه وتشهد بصحته. من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء/ ١٥٣]؛ وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة/ ٥٥]؛ وقوله: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَـٰتِنَا﴾ (أي للوقت الذي واعَدَهُ الله حين سأله الرؤية) ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّـٰىَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [الأعراف/ ١٥٥].

ففي هذه الآيات الثلاث جميعًا نجد أن الله عاقب قوم موسى على سؤالهم موسى بأن يُريهم الله تعالى، وذلك بِأن ضَرَبَهُم بالصاعقة، ومعنى هذا – كما يُقَرر المرتضى – أنهم سألوا ما لا يجوز، وهو أن يَرَوا الله بأبصارهم. ونصُّ الآية بصفة

---

(١) المرتضى (أمالى)، ج٤: ١٢٣ – ١٢٤؛ الزمخشري (كشاف)، ج٢: ٨٩؛ الرازي (تفسير)، ج٣: ٢٩٤ – ٢٩٥.

خاصة صريح في أن سؤال الرُّؤية كان أمرًا إدًّا[(١)] لم يكن ليصح أن يطلبه قوم موسى، وأن هذا السؤال أكبر خطأً مما طلب أهل الكتاب المعاصرون لمحمد أن يُنَزِّل عليهم آية من السَّماء تشهد بصدقه. والنتيجة أن كل هذا الذي يُؤخَذ من الآيات الثلاث هذه، سواءٌ بالنص صراحة أو بالتأويل، يُقَوِّي – كما يقول المرتضى – مذهب المعتزلة بأن رؤية الله لا تجوز أخْذًا من آية الأنعام التي ذكرها أكثر من مرة: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [١٠٣] [(٢)].

بَقِيَتْ آية سورة الشورى (٤٢: ٥١) وننتهي من الحديث عن مسألة الرؤية بين الأشاعرة والمعتزلة، وهي: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ في هذه الآية نرى الله يذكُر – على سبيل الحصر – أن صلته بالمُصْطَفَيْن من خلْقه بالتكليم تكون على ثلاث حالات؛ لكن العقل يُجِيزُ حالةً أُخرى رابعة، وهي أن يتكلم الله مع من يريد وهو – أي هذا الذي يخصُّه الله بالتَّكْلِيم – يرى الله. لكن القرآن نَفَى هذه الحالة الرابعة التي يتصوَّرَها العقل، وذلك بالحَصْر الوارد صريحًا في الآية.

---

(١) إِدًّا: منكرًا، فظيعًا. (م).

(٢) المرتضى (أمالي)، ج٤: ١٢٤.

وإذًا تكون النَّتيجة، كما يرى المعتزلة، أن رؤية الله لا تجوز وأنها طبعًا بعد هذا لن تكون[١].

على أن الأشاعرة، أو أهل السنة بصفة عامة، لم يَعْيَوْا بالجواب، على الأقل ليجعلوا الآية لا تقف مانعًا في سبيل استدلالهم لمذهبهم. إنهم وقد أجازوا الرؤية، وحَكَمُوا بأنها ستكون في الدار الأخرى، أَخْذًا من هذه الآيات والأحاديث التي ذكرناها فيما تقدم، رأوا ضرورة الجمع والتوفيق بين هذه الآيات والأحاديث وبين هذه الآية الأخيرة، وذلك قد تيسر لهم بتقدير قَيْد صغير هو كلمة واحدة. إنهم قالوا إن المراد وما كان لِبَشَر أن يكلمه الله في الدنيا إلا بطريق الوحي... إلخ. وحينئذ تكون هذه الحالات الثلاث فقط في هذه الحياة الدنيا الحاضرة، ولكن في الدار الأخرى ستكون الحالة الرابعة التي يتصوّرها العقل والتي لم تذكرها الآية، وهي التكليم مع الرؤية في آن واحد[٢]. وقد يشهد لهذا التأويل أن تلك الحالات الثلاث التي نصَّت عليها الآية وقعت مرارًا في هذه الحياة، وإذًا يكون الكلام في الآية خاصًّا باتصال الله بهؤلاء الرسل في هذه الحياة، لا في الدار الأخرى التي لم يَجِئ لها ذكر.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٥: ٥٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

حـ- علينا الآن بعد ما تقدم كله، أن نتقدم بكلمة قصيرة في هذه الخصومة العنيفة التي دارت، وتدُور حتى الآن، حول تأويل آيات من القرآن تتعلق بذات الله وصفاته، ثم نَنْتَقِلُ بعدها إلى مشكلة الكلام الإلهي، وهي آخر بحوث هذا الفصل.

إنه حين نفى المعتزلة جواز أن يُرى الله في الدنيا أو الآخرة، بَنَوْا مذهبهم على أنه من غير المعقول ومما لا يمكن تصوره أن يُرى أيُّ شيء بالعين إلا إذا كان في جهة أصلاً أو تابعًا [أي لما كان في جهة] كالأجسام والهيئات[١]. ثم بعد هذا اضْطُرُّوا، كما رأينا إلى تأويل الآيات الدالة على جواز ما جزموا باستحالته، وهي ليست قليلة. أما الأشاعرة، أو أهل السنة عامة، فقد اسْتوْحَوْا مذهبهم من القرآن والحديث. ثم بإزاء موقف المعتزلة بأن ما يُرى يجب أن يكون جسمًا أو هيئة لجسم، أي ماكان في جهة، نرى منهم (من أهل السنة) من ذهب في سبيل التخلص من هذه الصعوبة إلى القول بأن الله سيُرى ولكن على وَجْهٍ لا كيْفَ فيه ولا انحصار للمَرْئِيِّ في جهة خاصة من الرائي. ومنهم من قال إن هذه الرؤية ستكون في تلك الحالة عِلْمًا بالله بنوع خاص من الإدراك، يزيد عن علمنا به الآن في هذه الحياة بالعقل وأدلته[٢].

(١) الزمخشري (الكشاف)، ج٢: ٣٢.

(٢)انظر في هذا مثلاً الشهرستاني (الملل والنحل – كريتون)، ج١: ٧٢؛ الغزالي (الاقتصاد)، ص٣٣.

لكننا، بعد هذا وذاك، لا ندري كيف يذهب المعتزلة إلى قياس أمُور الآخرة على أمور هذه الحياة الحاضرة، فيذهبون لهذا إلى تقرير استحالة أن يُرى الله ما دام ذلك - كما هو الشأن في كل مرئيّ في الحياة الدنيا - يَسْتَلْزم أن يكون جسمًا في جهةٍ مَّا! إن من الحق، على ما نعتقد، أن نقول: بجواز رؤية الله بالعين، بل بأنها ستكون لمن يشاء الله من خَلْقه في الدار الأخرى! ذلك هو صريح القرآن والحديث. أما كيف تكون هذه الرؤية، فمن الممكن أن نذهب فيها إلى رأي من يقول إنها ستكون بلا كيْف ولا إحاطة من الرائي له تعالى، كَمَا لَنَا أن نزيد على هذا بأنها قد تكون رؤية أتمَّ مَّا قد يَنْعَمُ به الصوفية الحقّ في هذه الحياة، في لحظات الوصول. إنهم حين يفْنَى الواحد منهم عن نفسه، فلا يُحِسُّ له وجودًا، لا يرى إلا الله وحده على صفة لم يستطع حتى الآن أحدٌ منهم التَّعْبِير عنها، وذلك لضيق لغة الكلام التي نعرفها. هذا الرأي، أو هذا الفَرْض، قد يكون أدْنى إلى الحق في مسألة لا يَعلم الحق فيها، وبعبارة أدقّ ما سيكون الحال فيها إلا الله وحده، أما نحن، فلن تنكشف لنا هذه الحالة إلا في الدار الأخرى.

٢- مسألة الكلام

كلام الله هو ما أوحاه إلى الإنسانية بتوسط نَفَر من المُصْطَفَيْن من خَلْقه، وهم الرُّسُل والأنبياء، مما يشمل ما به نظام العالم وسعادة الإنسان من عقائد وتشريع وأخلاق. ذلك كله كلام الله، وإن عُبِّر عنه تارة بالعبرية، وتارة بالعربية، وتارة أخرى بغير ذلك من اللغات ووسائل التعبير المختلفة المتعددة.

هذا الكلام، هل هو قديم، قِدَم الله الذي صدر عنه؟ أم، على العكس، هو حادث مخلوق؟ بَحْث ذلك هو بحث مسألة، أو مشكلة، في الإسلام، قد اتخذ مظهرًا عنيفًا في فترة من فترات التاريخ في عصر العباسيِّين إلى درجة أنْ شَغَلت الدولة كلها، وأن سالت من أجلها الدماء. والمختلفون في الإجابة عن هذا السؤال الذي وضعْناه: قِدَمُ أو حدوث كلام الله، أو بمعنى أدق القرآن، يَرْجع كل فريق منهم إلى القرآن نفسه يَسْتَلْهِمُه مذهبه، أو – على الأقل – يسْتمدُّ منه العيون والدليل لمذهبه. على ما هو الشأن، كما رأينا حتى الآن، في المشاكل الأخرى.

أ- أما المشبِّهة فالأمْر في رأيهم يسير. إنهم كما عرفنا، ذهبوا إلى وصف الله بصفات يَشْركهُ الإنسان فيها، وذلك أَخْذًا من ظاهر القرآن والحديث. إذًا، بنفس هذا الطريق يجب أن يكون كلام الله، الذي هو هنا القرآن، قديمًا غير مخلوق، حتَّى الحروف والأصوات.

ولْنَسْمَعْ في هذا ما يذكره الشهرستاني، وهو جِدٌّ خبير بالمذاهب الإسلامية. إنه يذكر أن المشبِّهة زادوا عن التشبيه المعروف عنهم قولَهم في القرآن إنه أزليّ قديم، حتى الحروف والأصوات والرقوم (الكتابة) المكتوب بها. ويَرَوْن أن ما بين دَفَّتَي المصحف هو كلام الله، أنزله إلى رسوله على لسان الملك جبريل، فهو في اللوح المحفوظ، وهو المكتوب في المصاحف، وهو الذي نسمعه من القُرَّاء في كل حين، وهو الذي سَيَسْمَعُه في الدار الأخرى المؤمنون وهم في الجنة من الله ذاته بغير حجاب ولا واسطة.

أما كيف ذهبوا إلى هذا المذهب الذي يجعل من هذه الأصوات التي نسمعها من القُرّاء للتوراة والإنجيل والقرآن، هذه الأصوات التي يتلفظ بها من أراد من الناس وتذْهب مع الريح بعد النطق بها؛ كلامًا أزليًا قديمًا؟ لا شيء، إلاّ أنهم اسْتَوْحَوا، كما قلنا، القرآن نفسه. حقًّا، القرآن يقول: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ ﴾ [لموسى] ﴿فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [الأعراف/ ١٤٥]. وذلك معناه أن ما كُتِب لموسى عليه السلام من التوراة هو كلام الله ، وذلك المكتوب هو الذي نسمعه من القارئ حين يَتْلُو التوراة؛ ويقول في موضع آخر: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة/ ٦]. ومن الْبَديهي أن المُشْرِك الذي يَسْتَجِيرُ بمسلم لن يَسْمَع منه إلاَّ هذا الكلام الذي نقرؤه، والذي عَبَّرت عنه هذه الآية بأنه «كلام الله» ويقول أيضًا، وهو أصْرَحُ مما سبق: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ . فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ . لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ .تَنزِيلٌ

مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الواقعة/ ٧٧ - ٨٠]. ومعنى هذا، كما هو واضح، أن هذا المكتوب في المصحف، والذي نقرؤه ونَسْمَعُه من القُرَّاء كل حين، هو كلام الله، فيكون قديمًا مثله. هذه الآيات مضافًا إليها أخرى أمثالها، كانت مصدر الوحي الذي أوحى للمشبهة بمذهبهم، وقدَّم لهم الدليل عليه. أي على أن القرآن، حتى حروفه وأصواته كما قلنا، قديم(١).

بل إن بعض هذه الفرقة زاد في الغُلُوّ فذهب إلى أن جلدة المصحف التي تضمه وكذلك الغلاف الذي يوضع فيه، كلاهما كذلك أَزَلِيٌّ قديم! كما ذهب آخرون إلى أن المادة، التي كُتب بها القرآن (الحِبْرُ مثلاً) فصار حروفًا وكلمات، هو بعينه كلام الله، وصار قديمًا بعد أن كان حادثًا(٢)! ولا ندري عَلاَمَ اسْتَنَدَ هؤلاء الغلاة في هذا الرأي الذي لا يقبلُه عقل، والذي لا يشير إليه قرآن أو حديث!

ب- وعلى الضد من مذهب المشبهة بأن القرآن، حتى الحروف والأصوات قديم أزليّ، ذهب المعتزلة إلى أنه حادث مخلوق، كَكُل شيء في الوجود ما عدا ذات الله وحدها. ولم يَعْسُرْ عليهم، هم أيضًا، بطبيعة الحال الاستدلال لمذهبهم من القرآن. نقول «الاستدلال» دون «الاستيحاء» لأننا نرى — كما ذكرنا ذلك من قبل — أن المعتزلة كوَّنوا في أغلب الأمر مذهبهم في

(١) الشهرستاني (الملل والنحل — كريتون) ج١: ٧٨ — ٧٩.

(٢) التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٧٤؛ الإيجي (المواقف)، ص ٢٩٣.

مشاكل علم الكلام المعروفة، مُسْتفيدين مما عرفوا من فلسفة الإغريق، ثم رَاحُوا بعد هذا يلتمسون الأسانيد والأدلة من القرآن.

ذهب المعتزلة إلى أن القرآن، ويريدون به ما نسمع من الأصوات والكلمات والتعبيرات، حادث مخلوق، كان بعد أن لم يكن، وذلك آية الحدوث، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى. ومع هذا، فالمعتزلة لا ينكرون بحال أن الله القديم الأزلي متكلِّم، ولكنهم يرون أن معنى أنه «متكلم» أنه خلق الكلام في بعض الأجسام المخصوصة: اللوح المحفوظ، وجبريل، والرسل عليهم السلام[١]. والذي جَرَّ المعتزلة إلى هذا الرأي في كلام الله هو ما سَبق أن أدّاهم إليه العقل من نفي صفات العلم والقدرة والإرادة ونحوها عن الله، وذلك حذرًا من القول بوجود كائنات قدماء مُتَعدِّدين، ومن نفي صفات السَّمْع والبصر والكلام لكونها من عوارض وسمات ما يكون جسمًا[٢]. وكل هذا وذاك تَطْبيقًا للأصل الأول من أصولهم الخمسة، التي لا يستحقُّ أحد منهم وصْفَ الاعتزال حتى يقول بها جميعًا، وهي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد[٣]، المنزلة بين المنزلتين[٤]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥].

---

(١) التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٧٤؛ الإيجي (المواقف): ٢٩٣ و٢٩٤.

(٢) ابن خلدون (مقدمة)، طبعة مصر، ص٣٦٨؛ التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٥٤.

(٣) معناه وجوب أن يحقق الله ما وعد به من ثواب الخير وعقاب الشرير.

(٤) معناه أن المؤمن العاصي هو في منزلة وسط بين المؤمن المطيع والكافر، أي هو فاسق لا مؤمن ولا كافر.

(٥) الخياط (الانتصار)، ص١٢٦؛ وانظر أيضًا الشهرستاني (مصر الخانكي)، ج١، ص٥١.

ويستدلُّ المعتزلة بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾[الزمر/ ٢٣] الآية. فيقولون إنه تعالى وصف القرآن بكونه حادثًا في هذه الآية وفي آيات كثيرة أخرى مثل: ﴿وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثٗا﴾ [النساء/ ٨٧]؛ والحديث لابُدَّ أن يكون حادثًا[١] وبقوله: ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[السجدة/ ٢]، فيقولون إن الله وصف القرآن بأنه تَنْزيل ومُنزل، وهذا الوصف يُشْعِرُ بالتَّصْيير والتَّغير من حال إلى أخرى، الأمر الذي يدل على الحدوث، فوجب إذًا أن يكون القرآن حادثًا[٢]. وبقوله: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنبياء/ ٢]، وهذا صريح في أن القرآن مُحْدَث. ولهذا يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: «بأن يُجَدِّد الله لهم الذكْرَ وقتًا بعد وقت، ويُحْدِث لهم الآية بعد الآية والسورة بعد السورة»[٣]. وبقوله خطابًا لموسى عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ...﴾ [طه/ ١٢-٤٧] إلى آخر الآيات؛ فيقولون إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى دليل على أن كلام الله ليس أزليًا قديمًا، وإلاَّ لكان الله قد خاطب موسى بهذا الكلام قبل وجوده، ومعْلومٌ أن هذا كان يكون عَبثًا وسَفَهًا يَجِلُّ الله عنه[٤]. وبقوله: ﴿وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ

(١) الرازي (تفسير)، ج٥: ٤٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٤: ٤٩٤.

(٣) الزمخشري (الكشاف)، ج٣: ٢.

(٤) الرازي (تفسير)، ج٤: ٤١٢.

بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾ [الإسراء/ ٨٦]؛ فَيَرَوْن أن الذي يمكن أن يَذْهَبَ ويَزُول من الوجود يستحيل أن يكون قديمًا، بل لابُدَّ أن يكون حادثًا[١]؛ لأن ما جاز عدمه هو الممكن الْمحدَثُ، لا الضرُوري القديم، وأخيرًا، من باب التمثيل، بقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام/ ١٠٢]؛ هذا الاستدلال هو من ناحية عامة، لأن المعتزلة يقولون هنا إن هذه الآية تدل على أن الله تعالى هو خالق «لكل الأشياء»، والقرآن شيء من الأشياء طَبْعًا، فوجب أن يكون مخلوقًا كسائر الأشياء الأخرى[٢].

هكذا، يستدل المعتزلة بهذه الآيات على ما ذهبوا إليه من أن القرآن محدَثٌ مخلوق لله تعالى، وليس أزليًا قديمًا مثله، وإلا لكان هناك قدماء أكثر من واحد، وذلك ما يُنافي التوحيد الكامل الذي هو الأصل الأول من أصول مذهبهم الخمسة. وإن لهم أن يُضِيفُوا إلى هذه الآيات كثيرًا من أمثالها، التي جاء فيها ذكر القرآن بأنه مُحْدَث أو بما يفيد الحدوث. إذًا، ماذا سيكون موقف خصومهم الأشاعرة، أو أهل السنة عامة، بالنِّسبة للمشكلة في ذاتها أولاً، ثم بالنسبة لهذه الآيات وتأويلها ثانيًا؟

---

(١) المصدر نفسه، ج٤: ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٣: ١١٨.

موقف الأشاعرة هو الموقف الوسط بين غُلُوّ .. الحنابلة من المشبهة من جانب حين قالوا بقدم القرآن حتى الحروف والأصوات .. إلخ، وغُلُوّ المعتزلة من جانب آخر، حين ذهبوا إلى حدوث القرآن من كل نواحيه. إن الأشاعرة نظروا فيما استند عليه كل من الفريقين من أسانيد وأدلة، وَوَزَنُوا ذلك بميزان دقيق من العقل والإنصاف؛ فَبَانَ لهم أن الحق أن يقولوا كما قال الأولون (الحنابلة من المشبهة) بأن القرآن قديم ، ولكنه ليس هو، كما ذهبوا إليه، الحروفَ والكلمات المكتوبة والأصوات التي نسمعها من القراء. إنما هو، أي القرآن القديم، كلام الله القائم بذاته، ما تقرؤه في التوراة والإنجيل والقرآن ليست إلا دلائل عليه. كما وافقوا الآخرين (المعتزلة) في أن الكلام المُؤلف من الحروف والكلمات والأصوات على ما نعرف من الترتيب في القرآن حادث، ولكن هذا كله ليس هو القرآن محل النزاع. القرآن محلّ النزاع هو كما قلنا – هكذا يقول المعتزلة– المعنى النفسي القائم بذات الله، وهو قديم لا ريب فيه، وذلك للاتفاق بين المتكلمين على استحالة أن يقوم شيء حادث بذات الله تعالى.

بهذا الرأي حكَّم الأشاعرة، على ما نعتقد، اللغة والعقل والنقل، وخلصوا من شُنْعة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأي المعتزلة، أو بِقدَمه وقِدَمِ كل ما يتصل به حتى الجلدة والغلاف! كما ذهب إليه المشبِّهة.

هذا هو موقف الأشاعرة، فيما يتصل بالمشكلة نفسها، ونجده في كُتُب علم الكلام التي بأيدينا، والتي تُدْرس حتى الآن بجامعة الأزهر[١]. كما نجده أيضًا للأشعري نفسه، في بعض مؤلفاته الهامة[٢]. وكما نقل عنه الشهرستاني[٣]، والغزالي أيضًا[٤].

أما موقف الأشاعرة بالنسبة لما استدل به خصومهم المعتزلة من آيات دالة في رأيهم على حدوث القرآن، فمن الممكن أن نُلَخصه في كلمة واحدة: تأويل هذه الآيات جملة أو تفصيلاً بما يتفق ومذهبهم الذي نحب أن نحدِّده مرة أخرى هكذا: القرآن، بمعنى الكلام النفسي القائم بذات الله، قديم، والحادث هو الكلمات التي كُتِب بها، والأصوات التي نسمعها من القرّاء تعتبر دلائل عليه.

مثلاً، في آية الأنبياء: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[٢]، وفي آية النساء: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [٨٧] يرى الأشاعرة أن المراد بالقرآن هنا الذي عُبِّر عنه بالذّكْر والحديث، والذي تدلُّ هاتان الآيتان على حدوثه، هو الكلمات والحروف والأصوات التي هي دلائل على القرآن الذي هو

(١) انظر مثلاً الإيجي (المواقف)، ص٢٩٤؛ التفتازاني (المقاصد)، ج٢: ٧٤ وما بعدها.

(٢) الأشعري (مقالات)، ص٢٩٢؛ مهرن (عرض)، ص٤٩ رقم ١١ = ص ١٢٠ من «مستخرج» عن ابن عساكر، وص١١٣ منه.

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل – كريتون)، ج١: ٦٨.

(٤) الغزالي (الاقتصاد)، ص٥٣ وما بعدها.

كلام الله النفسيّ القائم بذاته تعالى، وهذا هو القديم بلا ريب وبلا خلاف من إنسان[١] وفي آية الإسراء: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [٨٦]، يَرَوْن (الأشاعرة دائمًا) أن المراد بهذا «الإذهاب»، الذي يتكلم الله عنه، هو إزالة العلم بالقرآن من قلوب عارفيه، وإزالة النُّقُوش الدَّالة عليه من المصاحف[٢]. وفي خطاب الله لموسى بقوله: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه/ ١٢ وما بعدها] إلخ، يذهبون إلى أن كلام الله لم يكن يُوصَفُ في الأزل بأنه أمر أو نهي، إذ لم يكن موجودًا أزلاً من كان يتوجه إليه الأمر والنهي، أو أنه قد يكون كذلك، أي كان يُوصف في الأزل بأنه أمر ونهي كما يُوصف بذلك الآن، ثم استمر هكذا إلى أن وُجد المأمور والمنهي بهذا الكلام[٣] وأخيرًا، يذهب الأشاعرة في آية الأنعام: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [١٠٢]، إلى أن هذه الآية، وإن كانت تدل حَسَبَ نصِّها العام على أن كل شيء مخلوق، يجب أن تُخصّص مع هذا بما عدا القرآن بمعنى الكلام النفسي. وذلك لأن الأدلة قد قامت على أن صفات الله قديمة، وعلى أن كلامه قديم كذلك لأنه صفة من هذه الصفات[٤] فيكون المعنى المراد من الآية هو: الله هو الخالق لكل شيء ما عدا القرآن، لأنه لا يمكن أن يكون مخلوقًا ما دام هو صفة من صفات الله.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٤: ٤٨٨؛ ج٢: ٥٠٣-٥٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٤: ٢٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٤: ٤١٢.

(٤) المصدر السابق نفسه، ج٣: ١١٨.

وهكذا، يَخْلُصُ للأشاعرة مذهبهم في قِدَم كلام الله، كما خَلَصَ لهم من قبل مذهبهم في جواز رؤيته، وإن كانوا اضطروا – كما رأينا – إلى تأويل القرآن حسب هذا المذهب. على أن هذا، أي طريق التأويل، هو الطريق الذي سَلَكَهُ كل فريق من المتكلمين أو الفلاسفة حين أراد استيحاء مذهبه من القرآن، أو الاستدلالَ عليه – بعد أن كوَّنه بتفكيره – منه، باعتبار القرآن هو الكتاب والخير المشترك بين المسلمين جميعًا.

إلا أننا نلاحظ هنا أخيرًا، قبل أن ننتقل إلى الفصل التالي، أن تأويل الأشاعرة للآيات التي خاطب بها الله موسى عليه السلام، كما جاء في سورة طه (٢٠: ١٢ وما بعدها)، ليس من السهل أن يستريح العقل إليه فيما نرى. إنه يكون من العبث حقًّا، كما رأى المعتزلة، أن يخاطب الله في الأزل شخصًا غير موجود لأنه لم يكن خُلِقَ بعد، فضلاً عن أنه لا حاجة لشيء من هذا مطلقًا. إن المعقول أن يكون الله قد تكلم بما خاطب به موسى حين وُجِد هذا فعلاً في العالم، وحين جاء أوان الحديث معه ليجعله رسولاً لأمته. وقد يكون الأقرب للعقل، إن أَصَرَّ الأشاعرة على تأويل هذه الآيات لتتَّفق ومذهبهم، أن يقال إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى يجب أن يؤْخذ على أنه مجاز وتمثيل للحالة التي فهمها موسى بإضافة الله عليه رسالته. كما هو الشأن مثلاً في قصة الخلق وحديث الله مع الملائكة ثم مع إبليس، وكما هو الشأن كذلك فيما كان من تَضَرُّع من آدم لله بعد أن أكل من الشجرة المحرَّمة حتى تاب الله عليه.

أمَّا تأويلهم لآية الإسراء الخاصة بقدرة الله على إذهاب وإزالة ما أوحاه إلى رسوله محمد من القرآن إن أراد، بأن المراد إذهاب ما يدل عليه من الكتابة في المصحف والعلم به في الصدور والقلوب، فهو تأويل معقول مقبول. ذلك بأن القرآن، بمعنى الكلام النَّفْسِي القديم كان موجودًا بلا ريب قبل أن يوحى به إلى محمد، وقبل أن يُكْتَب في المصحف طبعًا، وكان محمد لا يعلم شيئًا منه، إذ لم يَعْلَمْ به إلاَّ بعد أن تَلَقَّاهُ وحيًا من جبريل. إذًا، التَّهْدِيدُ بِأن الله قادر على إذهاب ما أوحى به إليه يكفي في أن يكون تهديدًا، تُخاف عاقبتُه، أن يكون تهديدًا بإزالة الدلالات الحادثة التي دلت على وجود هذا القرآن القديم، فيعود الرسول جاهلاً به كما كان أول الأمر قبل الوحي.

وكذلك تأويلهم لآية الأنعام الخاصة بأن الله هو خالق كل شيء، بإضافة قَيْد يجعلها مخصوصة بما عدا القرآن القديم غير المخلوق، فهو تأويل معقول مقبول أيضًا فيما نرى. ذلك بأن سياق هذه الآية، أو بعبارة أدقّ الآيتين السَّابِقَتَيْن لها، هما في نفي الشركاء عن الله تعالى وبيان أنه وحده هو مُبدِع السماوات والأرض فكيف يكون له بعد ذلك شركاء! وإذًا يكون معنى هذه الآية أن الله هو خالق كل شيء مما يصح ويمكن أن يكون مخلوقًا؛ أي من العالم الذي نحسُّ ونشاهد مثلاً، فهو وحده المستحق للعبادة كما تقول نهاية الآية موضوع التأويل نفسها، ويُعزّز هذا الرأي الذي نراه في هذا التأويل قول القرآن في موضع آخر: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا

وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد/ ١٦]! إن هذه الآية – وهي صريحة بنصِّها في أن الأمر يتعلق بما جَعل المشركون لله من شركاء له في العبادة مع أنهم لم يَخْلُقوا شيئًا ما- تدلُّ على أن قول الله فيها: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ يراد به هذا العالم: سماؤه، أرضه، وما بينهما، لا القرآن أيضًا كما يريد أن يفهم المعتزلة أو بعضهم نُصْرَة لمذْهبهم. وإذًا، يكون من المعقول والمنطق أن تُحمل على آية الرعد هذه آية الأنعام، ويكون كُلٌّ من هاتين الآيتين لا دلالة فيهما على حدوث القرآن.

الفصل الرابع

العدالة الإلهية

عرفنا في الفصل الذي سبق كيف اختلف المسلمون وتفرقوا فِرَقًا مختلفة في فَهْمهم أو تصورهم لله: ذاته وصفاته، تبعًا لاختلافهم في فهم ما يتّصل بذلك من القرآن والحديث وتأويله. والآن سنعرف في هذا الفصل كيف كان الأمر كذلك فيما يختص بتصوّرهم لمدى قُدْرة الله وعموم خالقيّته، ولكماله وعدالته، وفيما يتصل بهذا وذاك من العلاقة بينه وبين الإنسان.

هل الله عامّ القدرة والخالقية، فهو يخلق كل ما يَصْدُر عن المرء من عمل حتى ما كان معصية وشرًّا؟ أو الله لكماله مُنَزَّه عن خلق الإثم والشر، والإنسان حر في اختياره وإرادته لأعماله؟

وهل الله يهدي من يشاء ويُضِلُّ من يشاء، ولا يُسْأل في ذلك عما يفعل؟ أو أنه ليس لنا أن ننسب لله إغراء أحد وإضلاله، وإلا كان هذا مما لا يتفق والعدالة...؟

وأخيرًا، هل عدالة الله التي وصف نفسه بها والتي نُقِرُّ بها له، تُوجِبُ تحقيق ما وعد به من ثواب المطيع، وأوعد من عقاب العاصي الشرير؟ أو أن له، لأنه مطلق الإرادة وتام القدرة وعظيم الرّحمة، أن يعذب من يشاء ولو كان مؤمنًا خَيِّرًا مطيعًا، وأن يغفر لمن يشاء ولو كان شريرًا عاصيًا؟

هذه المسائل التي تساءلنا عنها، وما قد يتصل بها من قُرْب أو بُعد من مسائل أخرى، هي ما تُكوِّن هذا الفصل، وبه ينتهي بحث ما أردنا من أمَّهات المشاكل الفلسفية؛ هذه المشاكل التي -بعد أن أثارها القرآن- كان القرآن نفسه مصدر الوحي في حُلُولها، أو عماد الاستدلال عليها، وهي وإن كانت جميعها ترجع إلى فهم أو تصور عدالة الله وعلاقته بخلقه، إلا أنه يَحْسُن – تَوْفيةً للبحث– أن نسير في بحثها هكذا:

١- العمل بين الله والإنسان.

٢- الإضلال والهداية.

٣- العدالة والجور أو الوعد والوعيد

---

(١) المراس: الجَلَد والقوة.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص (١٨١).

١- العمل بين الله والإنسان

قبل الحديث عن أثر القرآن أو دوره فيما كان من مذاهب مختلفة في هذه المشكلة، نرى من الخير، إن لم نقل من الضروري، أن نشير إلى أن الخلاف فيها يرجع من بعض النواحي إلى الخلاف في تصور ما يجب لله من كمال، وما يمكن أن يَحُطَّ من هذا الكمال. ثم بعد هذا، من الخير أيضًا أن نذكر بإجمال: المذاهب الكلامية في المشكلة موضع البحث، ليمكننا أن نرى أثر القرآن في تكوين هذه المذاهب أو في الاستدلال عليها.

أ- يرى أهل السنة أنه كما أن علم الله شامل لجميع المعلومات، وإرادته عامة لجميع ما يكون، فكذلك قدرته عامة في جميع المقدورات الخير والشر على السواء[١] ومعنى هذا أنه لا يجري في العالم العلوي أو السفلي، عالم الملائكة أو الإنسان أو الحيوان أو الطبيعة، عملٌ ما إلا بإرادته وقدرته. فهو قادر على كل شيء، وأيٌّ من خلقه لا قدرة حقيقية له بجوار قدرته.

على أنه نُقِل عن بعضهم أنه قال، بصدد ما يصدر عن الإنسان من عمله: «إن قدرة العبد تؤثر بِمُعِين»[٢]. ومعنى هذا أنه يرى أن لقدرة العبد الخاصة أثرًا

---

(١) الإسفراييني (تبصير)، ص١٠١.

٢) الرازي (الأربعين)، ص٢٢٧.

فيما يكون عنه من أعمال، وإن كانت تحتاج في هذا إلى أن تنضم لها – كَعَوْنٍ لابد منه – قدرة الله أيضًا، والأشعري نفسه، وإن كان يرى أن المرء يُحسُّ من نفسه قدرته على أن يفعل أو يترك ما يشاء، يذهب إلى أنه في حالة صدور الفعل فإن الله هو الذي يخلق الفعل وقدرةً للعبد على إصدار ذلك الفعل، وأنه عند التحليل الأخير لا تأثير ألبْتَّة لقدرة المرء[١]: ومن ثَمَّ نجد الرازي يُعطي للمسألة الثالثة والعشرين من «كتاب الأربعين في أصول الدين» هذا العنوان الذي يكفي في الدلالة على مذهبه: «لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلا بقدرة الله تعالى»[٢].

وأهل السنة حين أثبتوا للإنسان أثرًا فيما يكون عنه من أفعال، وحين جعلوا مع هذا لقدرة الله الأثر الأول والأخير في هذه الناحية، حتى يوفقوا بين تصور الله القادر على كل شيء والذي يتصرّف فينا وفي أعمالنا كما يريد، وبين ما يحسه كلٌّ منا من أنه في إمكانه وقدرته أن يفعل أو يترك هذا الأمر دون ذاك- أهل السنة هؤلاء، لم يَفُتْهم أن لخصومهم – المُجْبرَة الذين ذهبوا إلى أنه لا أثر مطلقًا لقدرة العبد، والمعتزلة الذين يرون أن لقدرة العبد كل الأثر في أعماله – أن يقولوا لهم بأن هذا الرأي منهم يؤدي إلى أن تؤثر قدرتان (قدرة الله

(١) المصدر نفسه، ص٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

وقدرة العبد) على مقدور واحد، وهذا ما لا يقبله العقل لأن اجتماع مؤثرَيْن على أثر واحد محال، كان لا بد لأهل السنة إذًا أن يتجنبوا هذه المشكلة العارضة، أو أن يجدوا لها حلاًّ، وهذا الحل هو ما ذهبوا إليه من إدخال فكرة «الكَسْب» في عمل الإنسان. حقيقة، إنهم قالوا إنه لا يمكن إنكار أن الله قادر على كل شيء، وإلا لما كان إلهًا، ولشاركه بعض مخلوقاته في سلطانه وبعض خصائصه، ولا يمكن من ناحية أخرى إنكار الملموس المُحَسّ من أن للمرء نوعًا من الإرادة لأعماله والقدرة عليها. وإذًا، فما دام الله هو الخالق لكل شيء بنص القرآن، فهو الذي خلق الإنسان ويَخْلُق أيضًا ما يكون عنه من عمل، كما يخلق كذلك هذا «النوع من القدرة» الذي يحثُّه على أعماله؛ وإذًا مرة أخرى، فهذا «النوع من القدرة» يمكن أن نسميه «كَسْبًا» لأن الله نفسه أطلق في القرآن اسم «الكسب» على أعمال العباد[١]. وتكون النتيجة أن العقل، في رأي أهل السنة، لا يرى من المحال أن يصدر الفعل الواحد بتأثير الله (باعتبار الخلق للعمل منه) والإنسان (باعتبار الكسب لهذا العمل منه) معًا على هذا النحو.

ولكن، لنا أن نقول بأنه من الحق أن القرآن فيه ما يدل على صحة إطلاق لفظ الكسب على أعمال الإنسان[٢]، وأن «الكسب» هذا معناه ما يعمله الإنسان.

---

(١) الغزالي (اقتصاد)، ص٤٣، ٤٤.

(٢) مثلاً قوله (البقرة ٢: ١٤١) ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ﴾، وقوله (الأنعام ٦: ٣): ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾.

غير أن هذا «الكسب» الذي يرى الأشاعرة أو أهل السنة عامة أنه من العبد، ولكنه مخلوق مع هذا حين العمل مع العمل نفسه، ليس له أي قيمة حقَّة، بمعنى أن هذا لا يجعل للإنسان وقدرته أثرًا حقًّا في إصدار الفعل، ما دام الكل (الفعل وقدرة العبد المسماة «بالكسب» - يخلقه الله وحده)، ولأن فكرة «الكسب» هذه فكرة غامضة خفيَّة اضطُرّ الأشاعرة إليها لحل مشكلة العمل بين الله والإنسان، إلا أنها لا تُقْنِع العقل غير المتعصب لمذهب خاص، جاء في المَثَل: «أخفى من كسب الأشعري»! دلالة على أن هذا الشيء مضرب المثل خفيٌّ لا يكاد يُدْرَك أو يُفْهَم.

ب- إذا كان هذا هو مذهب أهل السنة أو الأشاعرة، فما هو مذهب المعتزلة؟ إن هؤلاء، وقد قدَّروا أن «العدل» الإلهي وهو في المرتبة الأولى من الأهمية من أصول مذهبهم الخمسة، يتفقون جميعًا على أن أفعال العباد مخلوقة لهم؛ فكل إنسان حُرٌّ يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء، ليس الله خالقًا لشيء من أفعالهم، بل ولا قادرًا على خلق شيء منها[١]. ومعنى هذا، بلُغَة أدنى للأدب في حق الله تعالى، أن الله جعل لقدرته حدودًا لا تتعداها، فهي لهذا لا تتعلق بشيء من أفعال العباد بنفي أو إيجاد، أي أن هذه الأفعال خارجة عن نطاق قدرة الله وصلاحيتها.

---

(١) الإسفراييني (تبصير)، ص١٣٨؛ وانظر أيضًا الغزالي (اقتصاد)، ص٤١.

والذي جعل المعتزلة يقفون هذا الموقف في هذه المشكلة هو، على ما نعتقد، ما رأوه ثابتًا بالعقل والقرآن من أن الله سيحاسب كُلاًّ على ما يفعل، وما رأوه عادلاً من ناحية أخرى من أن الله «عادل» لا يجازي إلا على ما كان يستطيع العبد أن يفعله من خير ولم يفعله، وما كان يستطيع أن يتركه من شر وعمله؛ فانتهوا من هذا وذاك إلى أن أفعال الإنسان لا تتعلق قدرة الله بشيء منها، بل كلها من خَلْق الإنسان نفسه بكامل حريته واختياره، وإلاّ لكان الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلاً وظلمًا لا يليق بالله الذي يتعالى عن الظلم كما هو معروف من القرآن[١].

واعتبارٌ آخر جعل المعتزلة يقررون حرية المرء في أعماله وعدمَ تداخل قدرة الله فيها. إنهم، كسائر الفِرَق الإسلامية، يعتقدون الكمال لله، بل إن كمال الله فوق كل كمال يمكن أن يتصوره عقل الإنسان. وإذًا، فالكامل إلى أبعد غايات الكمال، والخيِّر إلى أبعد ما يمكن أن يُتصوَّر من الخير، لا يمكن أن يكون قادرًا أو مُريدًا لخلق القبيح والشر والإثم الذي يَزْخَرُ به العالم منذ أول عهده بالوجود حتى الآن؛ وإلاَّ لاستلزم ذلك – كما يقول النَّظَّام أحد رؤساء المعتزلة[١] – أن يكون الله جاهلاً لا يعرف أن هذا قبيح، أو في حاجة إلى فعله مع معرفته بأنه قبيح،

(١) الرازي (الأربعين)، ص٢٣٣.

(٢) هو إبراهيم بن سيار النظام المتوفَّى نحو عام ٢٣١هـ/ ٨٤٥م.

وكل ذلك محال في حق الله تعالى[١]، الله الكامل والعليم والغني عن كل ما هو من هذا القبيل.

وليس الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة فحسْب، بل هناك فرقٌ أخرى لكل منها مذهبها الخاص فيها. نجد مثلاً الجبريَّة من المتكلمين يذهبون إلى إنكار قدرة العبد إنكارًا تامًّا كما سبق أن أشرنا إليه[٢]؛ ومعنى هذا إفناء ذات العبد أمام ذات الرب، ليخْلُص لهم قدرة الله المطلقة. وقد نسيت هذه الفرقة أن في هذا هدْمًا لمبدأ المسئولية والجزاء، إذ كيف يصح لله أن يجازي الإنسان على شيء لم يكن لقدرته أثر أو حُرية أو قدرة على فعله أو عدم فعله! كما فات هذه الفرقة أيضًا أن المرء منا يفرق بلا ريب بين حركته الاضطرارية الصادرة مثلاً عن لمسه سلكًا مكهربًا، وبين حركته حرًّا مختارًا[٣]. وغير الجبرية هؤلاء نجد، من غير المتكلمين، الفلاسفة الذين يذهبون إلى حرية العبد في أفعاله وقدرته عليها كالمعتزلة كما هو معروف.

---

(١) الرازي (الأربعين)، ص ٢٤٢؛ وانظر أيضًا الرازي (محصل)، ص١٣٠.

(٢) انظر ما سبق، ص ١٢٦.

(٣) وانظر الغزالي (الاقتصاد)، ص٤١.

جـ- والخلاصة هي أن مشكلة الفعل بين الله والإنسان كان بسببها في صدر الإسلام أربعة مذاهب:

١- القدَريَّة، مَعْبَد الجهني وشيعته، الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو الذي يقدِّر أعمال نفسه بعلمه، ويتوجه إليها بإرادته، ثم يوجدها بقدرته. أي أن الله تعالى لا يُقَدِّر هذه الأعمال أزلاً، ولا دخل لإرادته أو قدرته في وجودها، ولا يَعْلَمُها إلا بعد وقوعها.

٢- الجبرية، جَهْم بن صَفوَان التِّرْمِذِي وشيعته، الذين ذهبوا إلى الطرف الآخر في الغُلُوّ، فرأوا أن الله قدَّر أزلاً أفعال العباد، وأوجدها على يدي العبد بقدرته وحده. وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد مُعَطَّلة لا أثر لها مطلقًا.

٣- وبين هذين الطرفين الغاليَيْن المتقابلين نرى المعتزلة ويسمَّوْن أيضًا كما نعلم بالقدَرية. إنهم يرون أن الله علم وقدَّر كل شيء أزلاً، سواء أكان فعله أو فعل العباد؛ لكن أفعال نفسه هي التي يريدها ويوجدها على وَفْق العلم الأزَلي، وكلها خير، فهو لا يخلق للشر بحال، أما أفعال الإنسان فلا يريد الله أن توجد أو ألا توجد، ولا يخلق شيئًا منها بقدرته سواء في ذلك خيرها وشرها، بل إنه فوَّض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المُسْتقلَّة، وإن كان الله يعلم طبعًا أزلاً ما سيكون منه ومجازيه عدلاً – لما مَنَحَهُ من حرية – عليه.

٤- وأخيرًا أهل السنة أو الأشاعرة الذين حاولوا أن يكونوا وسطًا بين الجبرية وبين المعتزلة، كما حاول هؤلاء المعتزلة أن يكونوا وسطًا بين الجبرية وبين القَدرِية. ومحاولة الأشاعرة، التي لم تنجح في رأينا، تقوم على إثبات شيء من التأثير للإنسان في إيجاد الفعل؛ بالذهاب إلى فكرة «الكسب» كما رأينا منذ قليل[١].

هذه إشارات إلى مذاهب المتكلمين في هذه المشكلة، تَقَدَّمْنا بها لنستطيع أن نتبين أثر القرآن في تكوينها، أو في الاستدلال لها، وهذا ما سنحاوله الآن. إلا أننا لن نتكلم بصفة خاصة عن مذهب الجبرية الذي لا نرى كبير فَرْق بينه وبين مذهب أهل السنة الأشاعرة[٢]، ولا عن مذهب القدرية الأولين أصحاب معبد الجهني الذين انحرفوا به عن الإسلام كثيرًا فلا مُسْتند له من القرآن طبعًا.

أما الأشاعرة أو أهل السنة عامة، فقد صَدَرُوا في مذهبهم عن تصوُّر الإله على أنه وحده هو القادر على كل شيء، من خير أو شر، جميل أو قبيح، وإلا لو خرج شيء في العالم عن قدرته، لكان إلهًا عاجزًا، وكان بعض خَلْقه شريكًا له في الخلق والإيجاد. وانْمِحَاءُ إرادة العبد وقدرته أمام إرادة الرب وقدرته بعض خصائص الإسلام، الذي معناه كما نعرف الخضوع والاستسلام. وقد وجد أنصار هذا المذهب كثيرًا من الآيات التي تؤيدهم ومن ذلك قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ

(١) وراجع محمد دراز، المختار في الحديث، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٢) ولهذا سترى المعتزلة يسمونهم بالجبرية، وانظر الرازي (اعتقادات)، ص٦٨.

كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر/ ٦٢] ومن أجل هذا نجد أحد هؤلاء الأشاعرة يقول عن المعتزلة، بعد أن حكى اتفاقهم على أن أفعال العباد مخلوقة لهم: «وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة، فإن الأمة قبلهم كانوا يقولون لا خالق إلا الله، كما يقولون لا إله إلا الله». وخالفوا أيضًا قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد/ ١٦][(١)]. كما يذكر حجة الإسلام الغزالي أن ذهاب المعتزلة إلى أن المرء يخلق أفعاله يَلزَمُهُ إنكار ما أجمع عليه السَّلَفُ من أنه لا خالق إلا الله، كما يَلْزَمُه نسبة الخلق إلى ما لا يُحْصَى من المخلوقين[(٢)].

ولأهل السنة بعد هذا أن يستندوا أيضًا إلى قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ . وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات/ ٩٥ - ٩٦]، وذلك حكاية رَدِّ إبراهيم عليه السلام لقومه حين كَسَّر أصنامهم؛ على أن تكون «ما» في الآية الثانية اسمًا موصولاً، لا نافية، فيكون المعنى: كيف تعبدون الأصنام التي تَنْحِتُونها من الحجر أو الخشب مثلاً والله هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون!

ومع أنه سيأتي جَدَل المعتزلة لخصومهم في صدد تأويل هذه الآية وأمثالها، ليجعلها المعتزلة لا تناقض مذهبهم إن لم تُؤَيِّدْه، فإننا نلاحظ أن استدلال أهل السنة بآية: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ السابقة لا يتفق والسياق. إن ما استدلّ به

---

(١) الإسفراييني (تبصير)، ص٣٨.

(٢) الغزالي (اقتصاد)، ص٤١، ٤٢.

هؤلاء هو جزءٌ من هذه الآية فقط، وهي بتمامها هكذا: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد/ ١٦].

ونَظْرَةٌ إلى هذه الآية بتمامها، بل إلى الآيتين اللَّتَيْنِ قبلها، كافيةٌ بأن تَجْعَلنا نفهم أن الأمر هنا ليس مسألة خَلْق الله أفعالَ الإنسان، أو أن هذا هو الذي يُوجِدُها باختياره وقدرته، بل الأمر أَجَلُّ من هذا كله. إن الله يريد بهذه الآية وما قبلها أن يَرُدَّ على الكفار الذين جعلوا لله شركاء، فَحَجَّهم بما معناه: هل هؤلاء الشركاء خَلَقُوا شيئًا كما خَلَق الله، فيكون لهم الحق في أن يُعْبَدُوا مثله! ثم كانت النتيجة أن أكد الله أن هؤلاء الذين زعمهم الكفار شركاء لله تعالى لم يَخْلُقُوا شيئًا ما، وأن الله هو وحده خالق كل شيء، فهو إذًا وَحْده الحريُّ بالعبادة.

لا نريد أن نَهْدِم هنا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، ولكنَّا نلاحظ فقط أن هذه الطريقة في الاستدلال بالقرآن -نعني اقتطاع آية أو جزء من آية عن سياقها وتأويلها بما يتفق ومذهب المُسْتَدِل بها- ليس من الحق في شيء؛ الواجب في التأويل للقرآن ملاحظة السياق الذي وردت فيه الآية، وعدم إكراهها على أن تؤدي وجهة نظر خاصة. ذلك أدنى للحق، وأليق بالقرآن.

وإذا كان هذا هو موقف الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة، وتلك هي العوامل التي صَدَرُوا عنها، فإن المعتزلة قد صدروا في رأيهم ومذهبهم إلى ما سبق أن ذكرناه من أن الإنسان يجب أن يكون له الحرية والقدرة على أعماله ما دام هو مسئولاً أمام الله عنها، ومن أن الله الكامل لا يليق به ولا يمكن أن نَنْسُب له خلق الشر والقبيح. ثم بعد أن كَوَّن المعتزلة هذا المذهب الذي أدَّاهم إليه العقل والنظر، راحوا يلتمسون له الدليل من القرآن، وذلك من آيات يؤوّلونها بحسب هذا المذهب. ولْنَنْظُر الآن بعض هذه الآيات يتداولها الطرفان: الأشاعرة والمعتزلة، ويؤولها كلٌّ منهما بما يتفق ومذهبه.

١- مثلاً في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال / ١٧]، وذلك يوم «بدر»[١] حين قال بعض المسلمين أنا قَتَلْت وقال الآخر وأنا فَعَلْت، وحين رمى الرسول وجوه قريش بِقَبْضة من التراب وقال: شاهت الوجوه — نقول في هذه الآية ترى أن الله أضاف القتل والرَّمْي للمسلمين والنبي من جهة، وله هو نفسه من جهة أخرى. ومعنى هذا، كما يرى الطَّبري والرازي من أهل السنة، أن العبد ليس مستقلاًّ بفعله، بل ليس له في الفعل إلا الكسب، وأما الإنشاء والإيجاد للفعل فلله وحده[٢]. وهنا لم يجد الزَّمَخْشَرِيُّ المعتزلي إلا أن

(١) هي أول معركة كانت بين الرسول والمشركين وفيها انتصر المسلمون.

(٢) الطبري (تفسير)، ج٩: ١٢٧؛ الرازي (تفسير)، ج٣: ٣٧٠؛ الأنصاري (فتح) ورقة A56.

يُسَلِّم بأنه في هذه الحالة كان رَميُ الرسول المشركين بقبضة من التراب ليس إلا عملاً رمزيًّا، لم يكن يمكن أن يكون له هذا الأثر العظيم لولا أن الرامي حقيقة هو الله، وكأن الرَّمية لم توجد أصلاً من الرسول(١). ولكن إن أمكن أن نقبل للزمخشري هذا التأويل فيما يختص بالرمي، فإنه من غير السهل أن نقبل مثله فيما يختص بالقتل. ذلك بأن القتل باشره حقًّا المسلمون بشكل عادي، كما يقع دائمًا، ومع هذا أثبته الله لنفسه بعد أن أضافه لهم أوّلاً.

ب- وعندما يستدل أهل السنة، كما تقدم قريبًا(٢) بقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الزمر/ ٦٢]، على مذهبهم، نجد مُفَسِّرًا معتزليًّا «أبو مُسْلم الأصفهاني (+٣٢٢-٩٣٣)» يذهب إلى أن الخلق هنا يراد به التَّقْدير لا الإيجاد وهذا أحد معانيه في اللغة. «فإذا أخبر الله عن عباده أنهم يفعلون الفعل الفلاني فقد قدَّر هو ذلك الفعل ولم يوجده؛ فيصحُّ إذًا أن يقال إن الله خلقه، وإن لم يكن أوجده»(٣). ونجد بعد الأصفهاني متكلمًا معتزليًّا آخر يؤوّل مثل هذا النَّص من سورة الأنعام (٦: ١٠٢) بأن نسبة الخلق إلى الله في هذه الآية لا يدل في شيء على صحة قول المُجْبِرة(٤)؛ وذلك

---

(١) الكشاف، ج٢: ١١٩.

(٢) الكشاف، ص٦٠؛ والرازي (تفسير)، ج٣: ١١٧.

(٣) الأصفهاني، ص٦٧.

(٤) يريد بهم الأشاعرة وأهل السنة عامة.

لأن المراد، كما يقول، الله خالق كل شيء مما يصح أن يوصف بأنه مخلوق، وليس كذلك أفعال الإنسان التي هي من خلقه. ومثل هذا قول القائل: أكلْتُ كل شيء، أي مما يصح أن يكون مأكولاً[١] ومعنى هذا أن هذه الآية ومثلها، وإن كان فيها ما يدل على العموم وهو لفظ «كل»، إلاّ أنها مخصوصة بما يصح أن يتعلق به خلق الله. ويدل لذلك ما جاء بعد تلك الآية في سورة الأنعام نفسها من قول الله: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام/ ١٠٤]. فهذا تصريح، كما يقول المعتزلة، بكون العبد مستقلاً بالفعل والتَّرْك، أي بكون فعله مخلوقًا له وإلاَّ لما كان مستقلاً به[٢].

حـ- وإذا صحّ لأهل السنة الاستدلال لمذهبهم أيضًا بقوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ . وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات/ ٩٥ - ٩٦]، بجعل «ما» موصولة يراد بها الأعمال، فإن المعتزلة يستدلون بهذه الآية نفسها لمذهبهم بتأويلها هكذا. والله خلقكم وخَلَق ما تعملون فيه من الحجارة والخشب التي تتَّخذون منها أصنامًا وتعبدونها[٣]. وهذا التأويل يوجد له مثيل في القرآن يشهد بأنه يصلح أن يكون مُرادًا هنا. من ذلك أن موسى حين رأى الحبال قد صارت حيَّاتٍ تسعى بِصُنع سحرة فرعون، خاف أن يَفْتِنُوا الناس بهذا

(١) عبد الجبار (تنزيه)، ص١٢٤.
(٢) الرازي (تفسير)، ج٣: ١١٧.
(٣) المرتضى (أمالي)، ج٤: ١٤٣.

الذي صنعوه وخَيَّلوه، فأمره الله حينئذ بإلقاء عصاه لِتَبْتَلعَ الحبال التي جعلوها حيات، وذلك حين يقول: ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ . قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ .وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ ﴾ (يريد العصا) ﴿ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ ﴾ [طه/ ٦٧ - ٦٩]، يريد الحبال التي صارت بفعل السَّحرة حيَّات تسعى على الأرض أمام الناس.

د- وحين يحتج الأشاعرة أيضًا بقول الله: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل/ ١٧] على أن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه، ما دام الله قد خصَّ نفسه وحده في مقام الاعتزاز والتَّمدّح بصفة الخالقيَّة، لا نجد الرَّد على هذا الاستدلال يُعْوِزُ المعتزلة. حقًّا، إن هؤلاء ردُّوا على هذا الاستدلال بعشرة أَوْجُه كما يذكر الرازي، ومنها — وهو أهمُّها في رأينا — أن الأمر لا يتعلق بخلق الإنسان لأفعاله أو خَلْق الله لها، بل الأمر أهمُّ من ذلك بكثير. إن المراد هنا هو المقارنة بين الله الذي يخلق ما تقدم ذكره، في الآيات السابقة لهذه الآية، من السماوات والأرض والإنسان والحيوان والنبات والبحار والنجوم والجبال، وبين من لا يَقْدِرُ على خلق شيء أصلاً. يريد القرآن أن يقرر بهذه الآية أن من كان خالقًا لهذا كله كان هو الإله وحده[1]. وهكذا، ليس الأمر كما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأمر هو في خلق أفعال الإنسان، بل هو أخطر من ذلك كثيرًا جدًّا في رأي المعتزلة بحق.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٤: ١٣٠.

هـ- والأشاعرة يروْن بعد هذا أن في قول إبراهيم وإسماعيل كما حكاه القرآن عنهما، وهما يرْفَعَان أُسُس البيت المُحرَّم، ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾[البقرة/ ١٢٨] طلبًا للتَّوبة من الله. وهذا كما يذكر الرَّازي، دليلٌ على أن فعل العبد من خَلْق الله؛ وإلاّ لكان طلب التوبة من الله مُحَالاً أو جَهْلاً وعبثًا، ما دام أمر ذلك للإنسان نفسه، وليس لله أن يخلقه أو لا يخلقه[1]. على أن المعتزلة، وإن أقرُّوا بأن هذا صريح الآية، يرَوْن هذا الصريح مُعَارَضٌ بما جاء في آية أخرى. حقيقة، نجد الله نفسه، لا واحدًا من خَلْقه وإن كان نبيًّا كإبراهيم وإسماعيل قد يجوز عليه أن يُخْطِئ في فَهْم ما يتصل بذات الله وصفاته، يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم/ ٨] (أي صادقة). وإذًا يقول المعتزلة: «لو كانت التوبة فعلاً لله تعالى لكان طلب الله إياها من العبد محالاً وجَهْلاً، وإذا ثبت هذا، وجب حَمْلُ قوله: ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ في الآية الأولى على التوفيق للتوبة ... أو على قبول التوبة من العبد»[2].

و- والآن سنجد لونًا آخر من الخلاف في التأويل تَدُور الخصومة فيه على الحقيقة والمجاز. يقول الله مُذَكِّرًا الإنسان بِنعمه عليه حتى في طعامه: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ . أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا . ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا . فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ [عبس/ ٢٤ – ٢٧] إلخ. هنا، كما هو واضح، أضاف الله إلى نفسه

---

(١) المصدر نفسه، ج١: ٥١١

(٢) المصدر نفسه.

هذه الأفعال: إنزال المطر، شق الأرض بالحرث، وإنْبَات الحَبّ ونحوه من أنواع النبات والزروع. ومعنى هذا إذا فهمنا الكلام على الحقيقة لا المجاز، أن شق الأرض بالحرث فعل الله لا فعل الإنسان، مَثَلُهُ مَثَل إنزال المطر وإنبات الزروع وغير هذا وذاك من الأفعال الأخرى[(١)]. لكن الزمخشري من أساطين [رؤساء] الاعتزال يقرر أن إسناد الشق [الحرث] لله في الآية من باب المجاز، باعتبار أن الله هو السبب، وأما الفاعل له حقًّا فهو الإنسان كما هو مُشاهَد وملموس[(٢)].

وإذا كان لنا أن نقول كلمة هنا في الخلاف في تأويل هذه الآيات، فإننا نوافق أَوَّلاً على ملاحظة ابن المنير صاحب «الانْتِصَاف» من أن الأفعال الخاصة بخلق الإنسان، في الآيات التي سبقت هذه الآيات موضوع النزاع، قد أضافها الله إلى نفسه، وأن هذه الإضافة على سبيل الحقيقة، وكذلك فعل إنزال المطر وإنبات النَّبات من الأرض في هذه الآيات الأخيرة[(٣)]. هذا مما لا ريب فيه وما لم يعترض عليه الزمخشري. لكن شق الأرض بالحراثة يجب على ما نرى أن يكون إسناده لله على المجاز من باب إسناد الفعل إلى سببه؛ إذ إن الفاعل له أمامنا هو الإنسان حقًّا. وليس هذا هو كل ما نريد أن نقوله هنا، بل نريد أن نقول بأنه قد يكون في إسْنَادِ هذا الفعل [الحراثة] أيضًا لله

(١) ابن المنير (الانتصاف)، ج٤: ١٨٥ و١٨٦.

(٢) الكشاف، ج٤: ١٨٦.

(٣) الانتصاف، ج٤: ١٨٥ و١٨٦.

تَنْبيهٌ لنا على أن الحق هو أن فعل الإنسان يصدر عنه، ولكن بِمُعِين وهو الله، كما سبق أن ذكرنا عن الإسْفَرايينى، لا أن الأمر كما يقول الأشعري نفسه من أنه لا تأثير مطلقًا لقدرة الإنسان في فعله[١].

ز- ونجد المعتزلة يَطِيرُون فرحًا بقول الله: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام/ ١٤٨]، لأنهم يجدون في هذه الآية دلالة على صحة مذهبهم من أن المرء حُرٌّ في عمله؛ يُوجِدُه بقدرته. إنهم يقولون إن هذا الذي حكاه الله عن المشركين، ذامًّا لهم ومُتَوَعِّدًا إياهم ببَأسِه وعذابه، هو مذهب المُجْبِرَة[٢]. فيكون إذًا باطلاً وبخاصة وقراءة كَذَبَ [بالتخفيف] تصريح من الله بأن أولئك المشركين كَذَبُوا فيما قالوه من أن الله هو الذي أراد منهم أن يُشْرِكوا، فيكون إذًا ما تقوله الج برة في ذلك [كَذِبٌ] أيضًا. ولكن قراءة كَذَبَ [بالتخفيف] ليست هي المشهورة، بل القراءة المشهورة هي كذَّب [بالتشديد]. وهنا لا يَعْيَى المعتزلة بحل هذا الاعتراض. إنهم يرون أن المعنى إذًا أن من كَذَّب نبيًّا فيما مضى من الزَّمَن فإنه كذَّبه بزعمه أن ما هو عليه من الكفر وعدم الإيمان هو بمشيئة الله وخَلْقه، فلا معنى لأن يطلب مني النبي تَرْك ما أراد الله لي وخَلَقَه فِيَّ[٣]!

---

(١) انظر الرازي (محصل)، ص١٤٠ و١٤١.

(٢) يريد الأشاعرة أو أهل السنة عامة، كما سبق أن أشرنا إليه.

(٣) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٧١ و١٧٢.

على أن الرازي، الذي نَصَبَ نفسه كما نعرف للرَّد في تفسيره الكبير على تأويلات المعتزلة المذهبيَّة، رد على تأويلهم لهذه الآية نفسها[١]، ثم ذكَّرهم بالآية التي تَلَتْها مباشرة، نعني قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام/ ١٤٩]؛ ففي هذه الآية تصريح بأن الاهتداء مُتَعَلق بالله الذي يهدي من يريد، لا أنه فِعْلٌ يَخْلُقُه لنفسه[٢].

ح- ومهما يكن، فإنه يشهد للمعتزلة آيات أخرى لا تُعْوِزُها الصراحة في الدلالة على أن الله ترك للعبد اختيار أفعاله الخاصة وإصدارها.

من هذه الآيات قوله: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران/ ١٦٥]. نزلت هذه الآية، بعد ما هُزِمَ المسلمون في غَزْوة أُحد التي كانت بعد غزوة بَدْر التي انتصروا فيها انتصارًا كبيرًا، فتعجَّب المسلمون من غَلَبةِ المشركين ظَنًّا منهم أن النصر كان من الواجب أن يكون لهم ما داموا يدافعون عن الدين الحق فَرَدَّ الله عليهم بأن بَيَّن لهم أنه لا وَجْهَ للعجب، إذ إن هزيمتهم أمرٌ جاءهم من أنفسهم وفعلوه هم. ومن أجل هذا نجد عَلِيَّ بن عيسى الرُّمّاني المفسِّر المعتزلي يَذْكُر بصدد هذه الآية «ويقال هل في الآية دلالة على بطلان مذهب المُجْبِرَة؟ الجواب نعم؛ قل هو [أي الانهزام] من عند أنفسكم، ولو لم يفعلوه لم يكن من عند

(١) الرازي (تفسير)، ص١٧٢ و١٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٧٣.

أنفسهم، كما لو فعله الله جَلَّ وعزَّ لكان من عنده»[١]. على أن لنا أن نلاحظ أن لأهل السنَّة أن يقولوا إن النصر والهزيمة كلاهما من الله وإيجاده، يُصيبُ بهما من يشاء حسب الاستحقاق في الناحيتين، أو حسب التَّفَضُّل أيضًا في النصر. ومن ثَمَّ [أي من أجل هذا] نجد النَّصْر وما يناسبه من إنْعام الله يُضاف لله بصفة عامة، والهزيمة ونحوها تُضاف للإنسان بسبب ما جَنَت يداه من أسبابها. ويكفي أن نذكر في هذا كسَنَدَ أو دليل قول القرآن في السورة نفسها: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ [آل عمران/ ١٢٣] ﴿وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ ١٢٦]، وقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء/ ٧٩]، ونعتقد أن هذا واضح لا يحتاج لتطويل.

ومن هذه الآيات التي يستدل بها المعتزلة، وفيها من الصَّراحة ما ليس من السهل أن يؤوّلها الخصوم لتشهد لمذهبهم، قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف/ ٢٩]. حقيقة، جَعْلُ الإيمان والكفر إلى مشيئة الإنسان بهذه الصراحة أعْطى للمعتزلة الحقَّ في أن يقولوا هذه الآية صريحة «في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مُفَوَّض إلى العبد واختياره، فمن أنكر ذلك فقد خالف صريح القرآن»[٢].

---

(١) الرماني ورقة B135 و A 136.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٤: ٣١٩.

ط- وأخيرًا، في اعتماد المعتزلة على القرآن وتأويل كثير من آياته حسب مذهبهم، نرى من الخير ، إن لم نقل من الضروري، الإحالة على كتاب «المُحَصَّل» للرازي. لقد ذكر هذا المؤلِّف أن المعتزلة احتجوا لمذهبهم بالقرآن في هذه المسألة من عشرة أوجه، وذكر هذه الأوجه العشرة واحدًا بعد آخر مع الآيات المناسبة لكل منها[١].

ونحن نكتفي بأن نذكر من هذه الأوجه ما يَرْجِعُ إلى إضافة القرآن الفعل إلى الإنسان، وإلى ما فيه من المدح على الإيمان والخير بصفة عامة، والذَّمّ على الكفر والعصيان[٢]، وما فيه من تعليق أفعال الإنسان على إرادته، ومن الأمر بفعل الخير والمسارعة فيه، وهذا لا يَتَأَتَّى إلا إذا كان للمرء أن يفعل هذا المأمور به بمحض إرادته وقدرته، وما فيه أخيرًا من الإقرار من جانب الأنبياء تارة والكفار والعصاة من جانب آخر بما عملوا من هَنَات [ذنوب صغيرة جدًّا] أو سيئات وإضافتها إلى أنفسهم[٣]. والرازي نفسه بعد هذا لم يَحلَّ هذه المشكلة، بل اكتفى بالقول بأن الكلام التَّفْصيليَّ على كل من هذه الآيات التي استدلّ بها المعتزلة يكون في المؤلفات الأخرى المطوَّلة[٤]! ونحن من جانبنا نذكر أن بعض هذه الآيات سبق أن

(١) المحصل، ص١٤٢ - ١٤٣

(٢) المحصل، ص١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٣.

(٤) المصدر نفسه، ص١٤٤.

قَدَّمْنا المناقشة فيها بين المعتزلة وخصومهم، وأن المناقشة في البعض الآخر ليست إلاَّ على مِثال ما سبق ذكره منها. وإذًا فلا داعي للإطالة ببحثها.

والآن، وقد عرفنا ما كان للقرآن من أثر توْجيه كل من فَرِيقي أهل السنة والمعتزلة إلى المذهب الذي قال بالنسبة لعمل الإنسان، وهل هو مخلوق له أو لله، أي من ناحية ما يجب لله من القدرة التامة المطلقة، فيجب إذًا أن يكون كل شيء من خَلْقه وإيجاده كما يقول الأولون، ومن ناحية ما هو مقدر عقْلاً وشرعًا من أن الإنسان سَيُحاسَبُ على عمله؛ فيجب إذًا أن يكون حُرًّا فيه وداخلاً تحت قدرته كما ذهب إليه الآخرون — نقول، والآن نتناول نفس المسألة، أو بالأحرَى جانبًا آخر منها، من ناحية أخرى سبق أن أشرنا إليها[١]. هذا الجانب أو الناحية الأخرى هي ، هل الله، لأنه مطلق الإرادة والقدرة، قد يريد الشر ويقدر على فعله، أو لأنه كامل كل الكمال، لا يريد شيئًا من هذا ولا يقدر على خلقه وإيجاده، وأن ما في العالم من شرٍّ مرجعُه فقط إلى فعل الإنسان وغيره مما خلق الله؟

هذه الناحية من البحث كان من الضروري أن تثير الخلاف بين أهل السُّنة والمعتزلة، كما كان من الضروري أيضًا أن يَسْتَوْحِيَ فيها المختَلفون القرآنَ أو يحاولوا على الأقل أن يجدوا منه العون والتَّأييد لما يقولون. وبالفراغ من

(١) انظر ما تقدم، ص ١٣٠.

هذه الناحية من البحث، نكون قد انتهينا من بحث مشكلة العمل بين الله وبين الإنسان.

إن «العدل» أصل هام من الأصول الخمسة التي يقوم عليها مذهب المعتزلة، حتى إنهم لَيُسَمُّون أنْفُسَهُمْ «أصحاب العدل والتوحيد»، على ما هو معروف. ومن العدل عندهم وجوب الحرية والقدرة للإنسان على أن يفعل أو ألاَّ يفعل ما يريد كما رأينا. وكذلك من العدل أن يفعل الله لعباده ما هو «الأصلح»، فلا يريد لهم إلاَّ الخير، ولكن هناك اعتبارًا آخر دَعَا المعتزلة إلى هذا الاتجاه، وهو -كما عرفنا أيضًا- كمال الله الذي يوجب ألاّ يَصْدُرَ عنه إلا كل ما هو خير وكمال، أما أهل السنة فلا يرون شيئًا ما واجبًا على الله تعالى بحال[(١)].

وكان من هذا الأصل، كنتيجة ضرورية، أن المعتزلة يرون أن الله، كما لم يخلق أفعال الشر التي تصدر عن الإنسان، لم يخلق أيضًا بوجه عام الشرور والأضرار الطبيعية الموجودة في هذا العالم. وذلك لأن تأثير الله في العالم يجب أن يَدُور حَوْل «الصلاح والأصلح» للإنسان، وأن كل ما يخالف ذلك لا يمكن أن يكون مخلوقًا لله[(٢)]. ولما رَأَى المعتزلة الله يقول: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق/ ١ - ٢]، ومعنى هذا أن الله خلق مع الخير بعض الشرور،

---

(١) انظر في هذا الأصل أي كتاب من كتب علم الكلام؛ الإسفراييني (تبصير) مثلاً ص٣٩، الغزالي (اقتصاد)، ص٨٣و ٨٤ الرازي (محصل)، ص١٤٧ و ١٤٨.

(٢) جولد زيهير (الاتجاهات)، ص ١٧٦ = ١٧١ من الترجمة العربية.

ذهبوا إلى قراءة الآية الثانية هكذا: (من شرٍّ ما خلق)؛ أي بتنوين الراء في «شر»، وجعل «ما» بعدها حرف نفي، فيكون المعنى العام: أعوذ بالله من شر لم يخلقه، بل هو من خلق الإنسان والحيوان والطبيعة[١].

لكن أهل السنة لا يرون صحة هذه القراءة، بل إن أحدهم يراها تحريفًا من المعتزلة للآية[٢]. ونحن نظن أن سياق الكلام في هذه السورة يساعد على قراءة التخفيف، وعلى أن يكون الأمر هو التعوُّذ بالله من الشرور التي تكون في الطبيعة بخلق الله، أو من الإنسان أو الحيوان بتقدير الله وتسْبيبه. على أن كَلِمَتنا في هذه الخصومة بِنَوْعَيْها أو ناحِيَتيْها ستكون إن شاء الله عند تمام الحديث.

وقبل أن نسير في البحث طويلاً في هذه الناحية، يَحْسُن أن نشير أولاً إلى أن الخلاف في مسألة «الفعل» بصفة عامة بين المعتزلة وأهل السنة يرجع، فيما يرجع، إلى الخلاف بين الفريقين في فهم معنى الإرادة من الله. يرى الأولون أن إرادة الله هي موافقة أمْرِه، فكل ما أمر به فهو مُرَادٌ له، وكل ما نهى عنه فهو غير مُراد منه[٣]. ويقولون بعد هذا، تطبيقًا لهذا المبدأ أو الفهم، إنه بما أنه من المتَّفَق عليه أن الله لا يأمر إلاَّ بما هو خير، فيجب أن يكون من المتفق عليه إذًا ألاّ يريد الشر مطلقًا، كما هو مذهبهم. لكن الأمر ليس كذلك لدى أهل السنة. إن هؤلاء

(١) انظر الزمخشري (كشاف) وكذلك جولد زيهير (الاتجاهات)، ص ١٧٧= ١٧٢ من الترجمة العربية.

(٢) ابن المنير (على هامش الكشاف للزمخشري)، ج ٤: ٢٤٣و ٢٤٤.

(٣) الرازي (الأربعين)، ص٢٤٤ — ٢٤٨.

يرون أن إرادة الله توافق عِلْمه، فكل ما عَلِمَه أزلاً أن سيكون فهو مُرَادٌ له، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له[١]. وكانت النتيجة المنطقية لهذا الفهم هي أن كل ما يقع في هذا العالم من خير أو شر فهو مُقَدَّرٌ من الله ومعلوم له أزلاً، بالاتفاق بينهم وبين خصومهم، وإذًا يكون الحق على حَسَب هذا المبدأ أو الفهم أن يكون الشرُّ مُرَادًا لله أيضًا كالخير.

من أجل هذا يكون موضعُ النزاع، أو بعبارة أخرى محلُّ البحث، هو هل الإرادة مُتَّصِلَة بالأمر كما يرى المعتزلة، أو بالعلم كما يرى أهل السنة؟ وإلا، إن سُلِّم لهؤلاء أو أولئك رأيهم في هذه الصلة، يجب منطقيًّا أن يُسَلِّم لهم ما رتَّبُوه على ذلك من أن الله لا يريد الشر ولا يخلقه، أو أن الأمر بالعكس من أنه يريده ويخلقه كما يشاء[٢].

وَلْنَرْجع الآن إلى ما كنا بسبيله، أي إلى بيان مَدَى إفادة كل من الفريقين؛ أهل السنة والمعتزلة، من القرآن في إقامة مذهبه؛ من أن الله يخلق الشر كما يخلق الخير، كما يرى الأولون، لأنه تام القدرة، أو لا يخلقه ولا يريده، كما يرى الآخرون، لأنه عادل كل العدل وكامل كل الكمال.

١- يقول الله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [الفرقان/ ٣١]، كما يقول: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟

(١) المصدر نفسه؛ وانظر أيضًا الرازي (تفسير)، ج٤: ١٣٨.

(٢) ترجع في بيان جمع كل من الفريقين ومناقشتهما إلى الرازي (الأربعين)، ص٢٤٤ وما بعدها.

فِيهَا ﴾ [الأنعام/ ١٢٣]. فمن هاتين الآيتين، وأمثالهما كثير في القرآن، يأخذ أهل السنة الدليلَ على أن الله كما يكون منه الخير يكون منه الشر. ذلك لأن الآية الأولى تدل على أن عداوة المجْرم لرسُول زمَنِه من جَعْل الله وخَلْقه، ولا شك أن تلك العداوة شرٌّ، بل كفر(١). كما أن الآية الثانية تدل بنَصِّها على أن الله أراد من المجرمين أن يَمْكُرُوا بأهل بلدهم لِيُضِلُّوهم عن الحق، وذلك شرٌّ بلا ريب أيضًا(٢).

وكذلك جاء في القرآن في موضع آخر قوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ [الأنعام/ ١٢٢].

وقوله حكاية لدعاء إبراهيم: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴾ [إبراهيم/ ٣٥] فيأخذ أهل السنة من هاتين الآيتين أيضًا أن الكفر، كالإيمان، من خلق الله أيضًا. وذلك لأن الآية الأولى، وهي من أقوى الأدلة لمذهبهم، تجعل «الإحياء» و«النور»، من الله ومن خَلْقه، وهما كناية عن معرفة الحق والهداية له(٣). كما أن الآية الأخرى صريحة بِلَفْظِها في أن إبراهيم طلب من الله أن يُبْعِدَه وبنيه

(١) الرازي (تفسير)، ج٥: ٢١.
(٢) المصدر نفسه، ج٣: ١٤٥.
(٣) الرازي (تفسير)، ج٣: ١٤٥.

عن عبادة الأصنام؛ أي عن الكفر والشرك بالله، ومعنى هذا أنَّ الإبْعاد عن الشرك كالتَّقريب من الإيمان، ليس إلا من الله وحده[١]. ثم، لكي يتمَّ لأهل السنة الاستدلال على ما يريدون، يجب أن يقولوا بأن من يقدر على الشيء يقدر طبعًا على ضده، وضد إبعاد الله من يشاء عن الكفر أن يوقع فيه من يريد.

ب- لكن المعتزلة لا يرون عناءً مّا في تأويل هذه الآيات الأربع وأمثالها بما لا يعارض مذهبهم. مثلاً في الآية الأولى يرون أن ﴿جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ إلخ. معناه بَيَّنَّا للنبي عدوه؛ كما يقول الجُبَّائي أحد شيوخ المعتزلة. وهذا التأويل معروف في اللغة، فيقال مثلاً: «جعلت فلان لِصًّا»، إذا بَيَّنْت أنه لص[٢]. وفي الآية الثانية يرى الجبائي أيضًا أن التأويل الحق هو جعل «اللام» في قوله «ليمكروا فيها»، «لام» العاقبة والصَّيْرورة، نعني لا «لام» التعليل. ويكون المعنى أن الله جعل في كل بلد كبارها، فكانت العاقبة أن صار هؤلاء الكبار مجرمين يمكرون بأهلها ويضلونهم. ويرى غير الجبائي من المعتزلة أيضًا أن الله تعالى لَمَّا لم يمنع هؤلاء الكبار من المكر بالضعفاء، صار الأمر شبيهًا بما لو كان أراد ذلك منهم، ويكون الكلام إذًا قد جاء على سبيل التشبيه والمجاز[٣].

ولم يقف المعتزلة عند تأويل الآيات التي استند إليها خصومهم كما رأينا، بل إنهم وجدوا في القرآن أيضًا، ما يشهد بنصِّه لمذهبهم. لنقرأ مثلاً قوله تعالى:

(١) المصدر نفسه، ج٤: ٧٢.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٥: ٢١.

(٣) المصدر السابق نفسه، ج٣: ١٤٥.

﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران/ ١٠٨] هذه الجملة، وهي جزء من آية، تدل في رأي الجبائي على أن الله لا يريد شيئًا من الشر مطلقًا، نعني سواء أكان فِعْلاً صادرًا عنه هو نفسه، أم كان فعلاً من أفعال الإنسان، ولماذا؟ لأن الله نفى عن نفسه إرادة أيّ نوع من الظلم، إذ جاءت كلمة «ظُلْم» نكرة بعد أداة النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم كما يقول النُّحاة[1].

لكن أهل السنة يجيبون بلسان أحد رجالاتهم؛ فخر الدين الرازي المتكلم والمفسر المعروف، بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون هنا نَفْي أنه يريد الله أن يَظْلِم أحدًا من عباده، فيمنع عنه جزاء ما عمل[2]. أي لا نفي الذي يعتبرونه ظُلمًا بصفة عامة! وفي الحق، إنه بالرجوع إلى سياق الآية نجدها مَسْبُوقةً بآيتين (١٠٦ – ١٠٧) جاء فيهما أمر الآخرة، وما يكون فيها من جزاء كُلِّ إنسان على ما عمل في هذه الحياة الدنيا، ثم جاءت هذه الآية، موضوع النزاع، مُبَيِّنة أن الله لا يريد ظُلْمًا لأحد، ولهذا فهو يجازي كُلاًّ بما يستحق حسب عمله.

وعلى كُلٍّ، فالمعتزلة يذكرون في سبيل تأييد مَذْهبهم آية أخرى، هي قوله تعالى في وصف حال بعض الكُفار: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء/ ٦٠]. إنهم يرون أن إسناد الإضلال هنا إلى الشيطان، لا إلى الله، معناه أن الله لايريد لهم هذا الإضلال ولا يكون منه. ويقولون إن هذا يدل

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٢: ٢٣٣.

(٢) الرازي (تفسير)، ص٢٣٤.

«على أن كُفْر الكافر ليس بِخَلْق الله ولا بإرادته»[١].

ثم بعد هذا يَمْضي المعتزلة في تأييد مذهبهم مستندين إلى آيات كثيرة أخرى وَرَدَ فيها فعل الشر منسوبًا، كالآية السابقة، إلى الشيطان، لا إلى الله، ذلك مثل قوله تعالى، بعد أن ذكر قصة آدم وخروجه من الجنة بسبب عصيانه أمرَ الله: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ ﴾[الأعراف / ٢٧]. وقوله، حكاية لقول موسى عليه السلام، بعد أن قتل رجلاً من أعدائه دفاعًا عن آخر من شيعته: ﴿ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ قَالَ هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ ﴾ [القصص / ١٥]. وقوله في موضع آخر تَمْثِيلاً لحال الكفار وقد أُدْخِلُوا النَّار في الدَّار الأخرى: ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم ﴾ [إبراهيم / ٢٢].

من الآية الأولى من هذه الآيات الثلاث يرى المعتزلة أن من الباطل نسبة المعاصي والشرور لله تعالى إرادة وخَلْقًا، لأنها صريحة في نسبة قتل من قتله موسى إلى الشيطان، لا إلى الله[٢]. وكذلك في الآية الثانية، حيث جاء فيها أن الفتنة والإضلال اللذَيْنِ يصيبان بعض الناس هما من الشيطان أيضًا[٣].

---

(١) الرازي (تفسير)، ج٢: ٤٧٠.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٥: ١٠٧.

(٣) المصدر نفسه.

وأخيرًا في الآية الثالثة يرون أنه لو كان كُفْر الكافر مُرَادًا لله ومن فعله، لجاءت الآية هكذا مثلاً: فلا تَلومُوني ولا أنفسكم، أي لأن الله هو الذي أراد الكفر لكم وأجْبَرَكمْ عليه[١].

وهكذا يرى المعتزلة أنهم بهذه التأويلات لتلك الآيات وأمثالها، قد خَلُص لهم مذهبهم من أن الله لا يمكن أن يخلق الشر ولا أن يريده. ومن المفهوم أن أهل السنة لم يتركوا لهم هذه التأويلات تمرُّ من غير نقاشٍ ورُدُودٍ عليها، دفاعًا عن مذهبهم، كما يتبَيَّنُ من الرجوع للرازي مثلاً في المواضع التي أشرنا إليها آنفًا عند عَرْض رأي المعتزلة.

وبعد فليس من المُهِم الآن بيان من هو على حق من هذين الفريقين: أهل السنة والمعتزلة، بل إن هذا أمر عسير إلى حد كبير، ولكن المهمّ هنا أن نلاحظ مرة أخرى مقدار أثر القرآن في تكوين مذهب أهل السنة والاستدلال له؛ ومقدارَ ما أفاد المعتزلة من القرآن أيضًا في الاستدلال لمذهبهم، إن لم نقل في تكوينه من بعض نواحيه بسبب الآيات التي تشهد بنصوصها لهم، والتي ليس من البعيد أن كانت لهم مصدر إيحاء في بعض ما ذهبوا إليه.

ومع هذا، فَلْنَقُل كلمة في الموضوع: أهل السنة يرون أن الله كامل القدرة، فله أن يخلق ما يشاء من خير أو شر، وليس للإنسان أن يستقلَّ وحده بخلق

---

(١) المصدر السابق نفسه، ج٤: ٦٠ — ٦١.

أفعاله، وإلا، إن جعلنا الشر ليس من خَلْق الله، وجعلنا للإنسان كامل الحرية والقدرة في إيجاد أفعاله، انتهى بنا الأمر إلى تحديد قدرة الله من ناحية، وإلى أن نجعل لله شركاء من خلقه! والمعتزلة يرون أن الله عادل، ومن العدل ألاَّ يسأل الإنسان عن أعماله إلا إذا كان قادرًا عليها. والله أيضًا كامل كل الكمال، والكامل لا يصدر عنه الشرّ بحال!

أما أن الله تام القدرة، فهذا مما لا ريب فيه، ولكن لنا أن نرى أنه لا شيء يَحُطُّ من الله وقدرته إن ترك اللهُ ذاتُه للإنسان الحرية والقدرة على أن يعمل أو يترك ما يشاء، متى كان الله قادرًا على التَّدَخل في تحديد إرادة الإنسان وقدرته. إنما كان ذلك ينال منه لو كان غيره هو الذي حدَّ من إرادته وقدرته، وجعل للإنسان الحرية والقدرة اللتين يحسهما في أفعاله، وهذا الرأي الذي نميل إليه، ونظن أنه ليس بعيدًا عن الحقيقة، قد يكون قريبًا من رأي المعتزلة في هذه الناحية ولكن من الناحية الأخرى، ناحية إرادة الله الشر أو عدم إرادته، لا يمكن أن نذهب مع المعتزلة في قولهم إن الله لا يمكن أن يريد الشر، وإلا كان غير كامل ولا عادل أيضًا؛ ذلك بأن اعتقاد أنه يقع في العالم ما لا يريد الله، معناه الذهاب إلى الفوْضَى في هذا العالم. إذا كُنا لا نقبل بالنسبة لمن يتولى إدارة عمل ما في هذا العالم أن يحصل في دائرة عمله ما لا يريد أن يكون، فكيف نرضى هذا للإله خالق العالم كله، ومن إليه وحده تدبير شئونه!

ثم إن كلاًّ من الفريقين مُتَّفِقٌ كما عرفنا، على أن الله يعلم أزلاً كل ما سيكون من خير أو شرّ في هذه الحياة الدنيا، سواء أكان ذلك فِعْلاً يرجع إلى الطبيعة أم إلى الحيوان أم إلى الإنسان، كما أنهم جميعًا على اتفاق، كما عرفنا كذلك، على أن الله يريد الخير ويَأْمُرُ به، وعلى أنه في مَقدُوره — لو كان أراد ذلك أزلاً لذاته — أن يمنع الشر من أن يحدث ويكون. إذًا يكون من المنطق أن نرى أن هذا الشر، الذي كان في قدرته أن يمنع حصوله في هذا العالم، من أعمال الإنسان أو غير الإنسان، تعلّقت إرادته بأن يكون، ما دام لم يرد أن يمنعه وهو عالم بأنه سيكون. وإلا كان الله أَعْجَزَ من مدير مصنع مثلاً لا يقع فيه إلا ما يريده!

فضلاً عن هذا وذاك، يجب أن نفرق بين إرادة وإرادة. إن من الحق أن المرء يريد أن يعمل ما يحب أن يعمله، ولكنه قد يريد أحيانًا أن يعمل شيئًا، أو أن يعمل غيره شيئًا ما وهو كاره، أو غير محب له، ولكنه يريده على كل حال، فإذا تركنا الإنسان إلى الله، كان لنا، على ما نرى، أن نقول بأن الله يريد الخير وهو محب له، وبأنه يريد الشر أيضًا — حتى إن هذا الشر لا يمكن أن يوجد لو لم يُرِدْه — وهو كاره له، بمعنى أنه يريد منا أن نطيع وأن نكون أخيارًا، وهو مُحِب لما يكون منا من طاعة وعمل خير، ويريد من بعض الناس المعصية وبعض الأعمال التي نعتبرها شرًّا، وهو كاره لهذا الذي يكون من المعصية والشر، ولكنه قدَّره وأراد أزلاً أن يوجد لخير العالم بصفة عامة.

هذا الرأي الذي نتقدم به، والذي يحفظ لله عدالته وكمال إرادته وقدرته، قد يكون أدنى للحق، الحق الذي نعتقد أن أحدًا لم يزعم حتى الآن فيما نعلم أنه وُفِّق إليه في هذه المشكلة التي تتعلق بذات الله وصفاته البعيدة عن الإدراك والإحاطة بها.

٢- الإضلال والهداية

عالجنا في القسم الأول من البحث «العدالة الإلهية» مسألة العمل بين الله والإنسان، بمعنى مقدار ما للإنسان من أثر في إيجاد أعماله، وهل يصح أن يريد الله خَلْق الشر أوْ لاَ؟ والآن نأخذ في معالجة القسم الثاني منه، نعني البحث في فعل الله من ناحية خاصة، هي هل لله أن يُضِلَّ من يشاء ويهدي من يشاء، لأنه لا يُسأل عما يفعل؟ أو أن ذلك لا يمكن أن يكون، وإلا كان مما لا يتفق مع عدالته التامة؟ وهذا القسم الثاني يمكن أن يُعْتَبر، كما هو واضح، جزءًا أو ناحية أخرى من القسم الأول الذي موضوعه العمل بين الله والإنسان. ولكنَّا مع هذا آثرناه ببحث خاص على حدة، لأهمية هذه المشكلة التي جعلناها موضوعًا له: الإضلال والهداية، التي هي موضع خلاف شديد بين أهل السنة والمعتزلة، وكلٌّ من الفريقين يستوحي دائمًا القرآن، أو يستند إليه على الأقل في مذهبه.

وربما كان مما يجعل لهذا البحث أهمية خاصة ما نعلم جميعًا من أن الله أرسل من أرسل من رُسُل لهداية العالم وإخراجه من ظلمات الحيرة والجهل إلى نور اليقين والمعرفة، فكيف يَخْطُر بالبال مع هذا أن يذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الله قد يرضى ويريد أن يُضِلَّ بعضَ الناس! وإذا فرضنا هذا ممكنًا، فكيف نثق بما أرسل من الرسل وأوحى من الكتب؟

وهناك ناحية أخرى تجعل لهذا البحث أهمية خاصة لها خطرها الكبير. من الممكن أن يقبل العقل أن ينسب ما يصدر من الإنسان من عمل إلى الإنسان نفسه؛ لأنه هو الذي صدر ووُجِد عنه الفعل، أو إلى الله باعتباره السببَ الأول الذي قدَّر على الإنسان هذا العمل ودفعه إليه. أما الضلال عن الحق والإيمان، والانصراف عنه إلى الباطل والكفر، فأمر أو حال يستولي على العقل، أو على القلب، كما جاء بالقرآن، فيُعْمِيه عن الطريق الحق، وذلك لعوامل مختلفة قد يكون منها إِلْف المرء ما هو عليه من عقيدة موروثة، واعتقاد بطلان ما يخالفها. ليس من السَّهْلِ إذًا مع هذه الاعتبارات، أن تنسب هذه الحالة لله الذي من شأنه أن يهدي ويرشد، لا أن يُضِل، ولا للإنسان الذي لا يرضى لنفسه أن يكون ضالاً على علم.

لا جرم إذًا، أن نرى الخلاف يثور، وبشدة، في هذه الناحية المتعلقة بذات الله وصفاته: وأن نرى كل فريق من المتكلمين يحاول نصر مذهبه بالقرآن. ولنأخذ الآن في بحث هذه المشكلة بين أكبر الفِرَق الكلامية في الإسلام، نعني دائمًا أهل السنة والمعتزلة.

١- يرى الطبري، من أهل السنة أن معنى قول القرآن: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [فاطر/ ٨]. أن الله يَخْذُل من يشاء عن الإيمان فيضله

عن سبيل الرشاد، ويوفق من يشاء للإيمان وللهداية إلى هذا السبيل[١]. وكذلك يرى الرازي في هذه الآية، إذ يصرح بأن معناها أن الله يضل عن الحق من يشاء ويهدي إليه من يشاء[٢]. وفي هذه الآية الأخرى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة/ ٢٦]، يرى الطبري أيضًا أن المعنى هو أن الله عندما يَضْرِبُ مثلاً ما، لبعض ما يريد بيانه من الأمور، يحصل أن يضل الله بهذا المثل المنافقين ويزيدهم ضلالاً إلى ضلالهم، ويهدي به المؤمنين ويزيدهم هدى إلى هداهم[٣]. وهذا معناه أن الضال والهادي في الحقيقة هو الله وحده، والرازي في تأويله لهذه الآية نفسها ذهب إلى مثل هذا الرأي، ورد على المعتزلة في تأويلهم لها[٤].

وفي قوله تعالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ . صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [الفاتحة/ ٦ – ٧] تَعْليمٌ لنا كيف نطلب منه الخير والرُّشْد، يرى بعض المعتزلة أن فيه دليلاً على أن الله لا يخلق الضلال، يريد هذا البعض أن يقول بأن الله قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، فوصف الكافرين بالضلال، دون أن يضيف هذا الضلال إلى نفسه، فتكون النتيجة أنهم ضالُّون من

---

(١) الطبري (تفسير)، ج٢٢: ٦٩.

(٢) الرازي (تفسير)، ج٥: ٢٧٤.

(٣) الطبري (تفسير)، ج١: ١٣٩.

(٤) الرازي (تفسير)، ج١: ٢٤٨ وما بعدها.

أنفسهم لا بفعل الله[١]. لكن أهل السنة لم يجدوا أي عناء في رد هذا الاستدلال مُسْتَعينين باللغة واستعمال العرب لأمثال هذا التَّعْبير. وفي الحق أنه يقال مثلاً: تحركت الشجرة، واضطربت الأرض، ومعلوم أن الشجرة لا تتحرك من نفسها، بل من الريح مثلاً، وكذلك الأرض لا تضطرب من نفسها، بل من زلزلة أو وقع قذيفة مثلاً، فكذلك الأمر في وصف الكفار هنا في هذه الآية بالضلال، أي أن هذا الوصف لا يمنع أن يكون هذا الضلال من أنفسهم، أو من الله قد خَلَقَهُ فيهم.

وهناك آيات أخرى صريحة صراحة الآية الأولى التي ذكرناها أولاً من سورة فاطر (٣٥: ٨) أعانت أهل السنة على تكوين مذهبهم في هذه المشكلة، كما وجدوا فيها دليلاً على صحته. هذه الآيات نكتفي الآن بذكر ثلاث منها، وهي: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام/ ٣٩]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ﴾ [إبراهيم/ ٤]، ﴿بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ مَكْرُهُمْ وَصُدُّواْ عَنِ ٱلسَّبِيلِۗ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد/ ٣٣].

من هذه الآيات الثلاث يرى أهل السنة أنه من الحق أن نَذْهَب إلى أن الله هو الذي يضل ويهدي كما يشاء[٢]. ويقول الرازي في صدد تأويل الآية الثالثة

(١) الطبري (تفسير)، ج١: ٦٤.
(٢) انظر الرازي مثلاً (تفسير)، ج٣: ٤٤ بالنسبة للآية الأولى، ج٤: ٤٤ بالنسبة للثانية.

الأخيرة بأن أصحابه (يريد الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة) تَمسَّكُوا بهذه الآية من وُجُوه: أوَّلُها قوله: ﴿بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَكْرُهُمْ﴾، وقد بيَّنا بالدليل أن ذلك المُزَيِّن هو الله، وثانيها قوله ﴿وَصُدُّوا۟ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ وقد بيَّنا أن ذلك الصَّادَّ هو الله؟ وثالثها قوله ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾، وهو صريحٌ في المقصود، وتصريح بأن ذلك المزيِّن وذلك الصَّادَّ ليس إلا الله[١]، فيكون نتيجة هذا التَّزْيين والصد الضلال حَتْمًا.

ومع أننا سنعرض، بعد بيان موقف أهل السنة، موقف المعتزلة من هذه الآيات وأمثالها، إلا أننا لا نملك إلا أن نلاحظ هنا أن الآيات التي ذكرناها حتى الآن سَنَدًا لأهل السنة، كلها مكية ما عدا اثنتين، نعني أنها نزلت في أول العهد بالإسلام، وفي مكة، مهد الأوثان والأصنام، هذه المعبودات التي كان المشركون، إلا القليل، يعبدونها وينسبون لها القدرة على الضر والنفع ويقدمون لها القرابين طلبًا لرضاها واتقاءً لضررها. ألا يجيز لنا هذا أن نفترض أن إلحاح القرآن، وبخاصة السُّوَر المكية منه، في الضرب على هذه النغمة؛ نغمة أن الله هو خالق كل شيء، حتى ما يعرض للإنسان في حياته الفكرية الروحية من ضلال وهدى، لا هذه الأصنام التي لا تقدر على شيء ما ألبتة، بل لا تملك لأنفسها ضرًّا ولا نفعًا، كل ذلك معناه صرف المشركين بكل الطرق عن عبادة هذه الأصنام. وإلا، كيف

---

(١) المصدر نفسه، ج ٤: ٣٣.

يستطيع المرء إذا استوحى عقله وحده، دون أي سلطان فِكْرِيّ آخر، أن ينسب لله العادل الرحمن الرحيم أن يضل بعض عباده! وبخاصة بمناسبة ما أرسل إليهم من رسل، وما أوحى إليهم من كُتُب من شأنها الهداية لا الإضلال! هذا فرض نتقدم به الآن قبل أن نصل لعرض موقف المعتزلة.

ولكن قبل أن نصل إلى عرض موقف المعتزلة من تلك الآيات، نحب أن نشير إلى ثلاث آيات أخرى مكية أيضًا، استوحاها أهل السنة، واتخذوا منها كذلك سندًا قويًّا لمذهبهم. هذه الآيات هي: ﴿وَلَا تُطِعْ﴾ (أي يا محمد) ﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ [الكهف / ٢٨]؛ وقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [الجاثية/ ٢٣]. وأخيرًا، قوله بعد أن ذكر أن الملائكة المُوَكَّلين بالنار هم في العدد تسعة عشر، فكان من تحديد هذا العدد أن أيْقن بصحته المؤمنون، وأن كان سبب فتنة للمنافقين: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر / ٣١].

يرى أهل السنة أن قول الله في الآية الأولى ﴿أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ﴾ [الكهف / ٢٨]، دليل أنه هو الذي يخلق الغفلة، التي يكون عنها الضلال عن الحق، في قلوب من يشاء، وهذا هو مذهبهم كما هو معروف[1]. ويذكر الواحدي، عن الآية الثانية، أنه

(١) الرازي (تفسير)، ج ٤: ٣١٧.

ليس يَبْقَى للمعتزلة بعدها عُذْرٌ ولا حيلة، لأن الله هو الذي صَرَّح بأنه هو الذي ختم على سَمْع الكافر وقلبه، وهو الذي جعل على بصره غشاوة، وهو الذي، بسبب هذا، أضله عن الهدى والحق[١]. وأخيرًا، يرى أهل السنة أيضًا في الآية الثالثة الأخيرة أنها صريحة كغيرها في نسبة الإضلال إلى الله، لأنه جاء ذكره في الآية كنتيجة لافتتان المنافقين حين أخبر الله أن عِدَّة ملائكة النار تسعة عشر، وعلى أنه بفعل الله ذاته[٢].

ب- هذا هو موقف أهل السنة، فما موقف خصومهم؟ هنا نكاد نحس أن شُعور المعتزلة في موقفهم هو شُعور المحامي عن قضية يرى أنها حق وعادلة، ويُوقن بذلك إيقانًا تامًّا؛ ولكنه لا يملك من الأدلة ما يُفْحِمُ بها خصمه، وما يُقنع به النَّظارة الذين أخذ بقلوبهم، لا بعقولهم في كثير من الحالات، ما قدَّمه له ذلك الخصم من حجج لا يملكون إلا أن يُصدقوها. من أجل هذا سنرى المعتزلة يلجأون لكل وسيلة ممكنة لهم، وبخاصة الوسائل التي تُقَدِّمُها لهم اللغة، لِهَدْم حجج خصومهم، أو للتَّهْوِين من شأنها على الأقل في رأي من يَسْمَعُ لها.

مثلاً قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ

(١) المصدر السابق، ج ٥: ٥٩٣.
(٢) المصدر نفسه، ج ٨: ٢٥٦.

كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا ﴾ [البقرة/ ٢٦].
في هذه الآية رأينا أهل السنة يجعلون فاعل «يُضِلُّ» هو الله، فيكون الإضلال من فعله كما هو رأيهم، وهذا هو الواضح من السياق. لكن المعتزلة يرون أن الفاعل هو الذين كفروا، الذين تقدم لهم ذِكْرٌ في نفس الآية؛ أي أن الإخبار عن الإضلال والهداية بما يضرب الله من مثل، هو من ضمن مَقُول الكفار، فكأنهم قالوا: ماذا أراد الله بهذا مثلاً! يضل به كثيرًا ويهدي به كثيرًا. غير أن الرازي لم يَرْضَ طبعًا هذا التأويل من المعتزلة الذي أخذ في تفنيده[١]، وإن كان لم ينسبه للمعتزلة كما هي عادته أحيانًا، إذ يَسُوقُ رأيهم ويَرُد عليه دون أن يُسَميَهُم بالذات[٢].

وهنا نلاحظ أن تتمة هذه الآية، وأن الآية التي تليها مباشرة، يدلان من ناحية على أن فاعل «يُضل» هو الله ذاته، كما يرى أهل السنة، ومن ناحية أخرى على أن الذين يُضلُّهم الله بسبب ما يَضْرِبُه من أمثال هم فقط الفاسقون، الذين هم ضالون من قبل أن يجيئهم الضلال من هذا السبب؛ فكأن الضلال جاءهم من قِبَل أنفسهم، لا من الله بصفة مبتدأة. وسيأتي لهذا الجزء الثاني من هذه الملاحظة مناسبة قريبة جدًّا.

ومثلاً، استدل أهل السنة لمذهبهم، كما رأينا فيما تقدم بآية الكهف التي فيها يقول الله لرسوله: ﴿وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا﴾ [٢٨]. فماذا فعل

(١) الرازي (تفسير)، ج ١: ١٣٩.
(٢) المصدر نفسه.

المعتزلة؟ هنا أيضًا يلجئون للغة، فيقولون إنه ليس معنى ﴿أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ﴾ خَلَقْنا الغفلة والضلال فيه كما يرى الخصوم، بل هو وَجَدْنا قلبه غافلاً، أي غافلاً من نفسه وبصنيع صاحبه، والدليل لهذا، كما يَرْوُون، ما جاء عن عَمْرو بن مَعْدِ يكْرِب أنه قال لبني سُلَيم: «قاتلْناكم فما أجبْنَّاكم، وسألْناكم فما أبْخَلْناكم، وهجوْناكم فما أفْحَمْناكم؛ أي ما وجدناكم جبناء، ولا بخلاء، ولا مُفْحمين عاجزين عن الرد على ما هَجَوناكُم به»[١].

ومثال آخر، في آية المدثر، التي فيها ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [٣١]، يرى الزمخشري أن المعنى ليس إخبارًا من الله بأنه يُضل ويهدي حسب ما يريد، إن المعنى في رأيه هو أنه لما ضل قوم وازداد آخرون إيمانًا ويقينًا، بسبب التعرض لعدّة أصحاب النار، كذلك يكون الإضلال والهداية بصفة عامة. بمعنى أن يفعل الله بعض ما يشاء عن حكمة، فيعرف المؤمنون هذه الحكمة فَيُذْعِنُون لهذا العمل الحكيم فيزيدهم هذا الإذعان والتصديق إيمانًا، وينكر الكافرون ما فيه من حكمة فلا يؤمنون به فيزيدهم كفرًا وضلالاً[٢]. وعلى هذا النهج جرى هذا المفسر نفسه في تأويل آية البقرة السابقة (٢ : ٢٦): إنه يذهب إلى أن الإضلال حَسَب هذه الآية لم يكن عن الله ذاته، بل عن المثل الذي ضربه الله، ولكنه أسند في الآية لله من باب إسناد الشيء إلى سببه، لأنه لما ضرب

---

(١) الرازي (تفسير)، ج ٤: ٣١٧.

(٢) الزمخشري (كشاف)، ج ٤: ١٦٠؛ وانظر الرازي (تفسير)، ج ٨: ٢٥٦.

الله المثل، فاهتدى به قوم وضل به آخرون، صار الله نفسه كأنه هو الذي أوقع من ضل في الضلال، مع أنه هو السبب فيه لا خالقه(١).

والقاضي عبد الجبار، أحد رجالات المعتزلة (+ ٤١٥ / ١٠٢٤)، يرى قبل الزمخشري في هذه الآية الأخيرة وَجْهًا آخر. إنه يقول: «إنما ننكر أن يضل الله تعالى عن الدين بخَلق الكفر والمعاصي وإرادتها، ولا نُنكر أن يُضل من استحق الضلال بِكُفْره وفسقه. وقد نص الله تعالى على ما نقول في تفسيره هذه الآية ودل عليه، لأنه قال (في هذه الآية نفسها) ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة/ ٢٦] وعلى هذا الوجــه قال في موضــع آخر: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف/ ٣٠]، ثم بيّن كيف حقَّ ذلك فقال في أثر هذا: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف/ ٣٠]. وعلى هذا الوجه قال ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم/ ٢٧] فخصَّهـم بذلك... وقـال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ﴾ [يونـس/ ٩]؛ وقـال: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ [غافر/ ٣٤](٢). هذا هو تأويل القاضي عبد الجبار، ونرى أنه الحق أو أقرب ما يكون إليه.

(١) الزمخشري (كشاف)، ج ١: ٥٨.
(٢) القاضي عبد الجبار (تنزيه)، ص ١٥.

هذا، ونعرض الآن لوجه آخر من وجوه دفاع المعتزلة، منه نتبين جانبًا آخر من موقفهم بالنسبة لكثير من الآيات التي جاء فيها إسناد الإضلال لله بصراحة يَعْسُر معها التأويل. ذلك بأن عندهم من تمام عدالة الله أن يمنح عباده، أو يفعل بهم، أقصى اللُّطْف، ليصلوا به إلى الهداية والطريق الحق. ما هو إذًا هذا «اللطف»؟ هو فعل من الله أو نعمة إذا مُنِحها العبد وصل للطاعة والهداية والإيمان. وتوفيق الله للإنسان معناه خلق هذا «اللطف» فيه، وخذلانه إياه معناه امتناع هذا «اللطف» عنه وحرمانه منه لأنه لا يستحقه أو لأنه لا يزيده، إن فعله الله به، إلا ضلالاً. حقيقة، إنه في رأي المعتزلة أيضًا أن من الناس من علم أنه يؤمن ويهتدي لا للطف الله به، ومنهم من علم أنه لا يزيده هذا «اللطف» الذي آمن به غيره إلا ضلالاً على ضلال[1] وهذا «اللطف» الذي يراه المعتزلة واجبًا على الله لعباده، مبنيٌّ على قاعدتهم المتفق عليها بينهم جميعًا من أن الله عليه أن يَرْعى بالنسبة لعباده ما هو أصلح لهم؛ وإلا لما كان رحيمًا بهم، ولا عادلاً! وهذه القاعدة التي تدخل تحت «العدل»، أحد أصول مذهبهم الخمسة المعروفة، تكلم عنها بيانًا ومناقشة وردًّا جمهرة المؤلفين في علم الكلام، وهي مع هذا معروفة، فنكتفي بهذه الإشارة إليها[2].

(١) إمام الحرمين (إرشاد)، ص ١٧٣ و ١٧٤ = ٢٦٥ من الترجمة الفرنسية؛ ١٤٦ و ١٤٧ = ٢٣١ فرنسية.
(٢) انظر مثلاً إمام الحرمين (إرشاد)، ص ١٦٥ وما بعدها = ٢٥٥ وما بعدها فرنسية.

بهذا المبدأ إذًا، اتسع للمعتزلة باب التأويل والرد على ما استدل به خصومهم. ففي قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام/ ٣٩]، نرى من ضمن تأويل المعتزلة هنا أن الإضلال يُحمَل على منع «اللطف»[١]: وإذا منع الله اللطف أحدًا من خلقه، لعدم استحقاقه له، ضل من نفسه؛ كما إذا منحه هذا «اللطف» اهتدى من نفسه، وهذا وذاك بناء على ما عرفناه من مذهبهم. وفي آية إبراهيم: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى﴾ [٤]، يقولون إنها لا يمكن أن تُفْهم على ظاهرها، وإلا لكان من الواجب أن يرضى الإنسان بما يخلقه الله فيه من الضلال؛ لأن الرضا بكل ما يأتي به الله واجب، وهذا ما لا يقول به عاقل. وإذا كان الأمر هكذا، أي لا يمكن فهم هذه الآية حسب ظاهرها في رأي المعتزلة، فكيف إذًا يُؤَوِّلونها؟ إنهم يرون أن من وجوه تأويلها أن يقال: إنه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له [أي بمنحه اللطف الذي لا يستحقه]، صار كأنه أضله؛ ولما أعان المهتدي بالألطاف [جمع لُطف]، صار كأنه هو الذي هداه[٢]. وتكون النتيجة، من هذا وذاك، أن الله ليس هو الهادي أو المُضِلّ بل الهدى والضلال حالتان أو أمران يخلقهما العبد لنفسه، إذا أعانه الله باللطف، أو خذله وحرمه منه لعدم استحقاقه له.

---

(١) الرازي (تفسير)، ج ٣: ٤٤.

(٢) الرازي (تفسير)، ج ٤: ٤٥.

وهذا الوجه من التأويل نلاحظ، مرة أخرى أو أخيرة، أن المعتزلة يلجئون إليه كثيرًا، وبخاصة عندما لا يجدون سندًا من اللغة لوجه آخر من التأويل. وقد فعلوا ذلك في آيات كثيرة غير التي ذكرناها. ونستطيع أن نذكر منها أخيرًا من باب التمثيل هذه الآيات:

١- آية الروم ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ [٢٩]. أي من يهدي من خذله الله فلم يُعِنْهُ بلُطفه الذي لا يستحقه[١].

وبخاصة (وهذا ما نلاحظه في هذه الآية وإن كان لم يُشِرْ إليه أحد من المعتزلة) أنه قد صرحت الآية نفسها بأن هؤلاء الذين أضلهم الله قد اتَّبعُوا أهواءهم بغير علم، أي من غير دليل أو بحث، فاستحقوا الخذلان ومنع اللطف عنْهم.

٢- آية فاطر: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [٨]. يقول صاحب الكشاف في هذه الآية: «ومعنى تَزْيين العمل والإضلال واحد؛ وهو أن يكون العاصي على صفة لا تُجدي عليه المصالح [أي نِعم الله عليه]، حتى يستوجب بذلك خذلان الله وتَخليَتَهُ وشأنه [أي لا يُعِينُه باللطف]، فعند ذلك يَهيمُ في الضلال[٢]. وهنا أيضًا نلاحظ أن للمعتزلة أن يقولوا بأن

(١) الزمخشري (كشاف)، ج ٣: ٢٠٤.

(٢) الزمخشري (كشاف)، ج ٣: ٢٠٤.

قول الله في آخر هذه الآية ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾، أي لا تحزن عليهم يا محمد لأني مَنَعْتُهم اللطف فكان أن ضلوا، لأني عالم بما فعلوا، فهم لا يستحقون هذا اللطف.

٣- آية غافر ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ [٣٤]. فيها يقول الزمخشري أيضًا: «مثل هذا الخذلان المُبين يَخْذُل الله كل مُسْرف في عصيانه مُرتاب في دينه»[١]. ومن الممكن أن يضيف المعتزلة إلى هذه الآية آية (٢٨) من السورة نفسها التي جاء فيها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾. أي إن الله لا يمنح لطفه، الذي به يهتدي من يُمْنَحه، مَن لا يكون أهلاً له.

٤- آية الأنعام ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [٣٩]. فإن هذه الآية يؤولها كذلك الزمخشري بأنه من يشأ الله أن يخذله ويُخلّيه وضلاله لم يَلْطُفْ به لأنه ليس من أهل اللطف، ومن يشأ يَلْطُف به لأن اللطف يُجدي عليه فيهتدي بسببه[٢].

هذا، ومن الطبيعي أن أهل السنة لم يتركوا هذه التأويلات بلا مناقشة وردّ، ومن الممكن أن نُجْمِلَ ردودهم عليها في كلمة واحدة: إنهم لا يرون مع المعتزلة أن الهدى والضلال يخلقهما العبد لنفسه، إذا ما أعانه الله باللطف أو خذله فحرمه إيّاه، إنهما (الهدى والضلال) حالتان يخلقهما الله في قلب العبد، وطبعًا يكون

---

(١) المصدر نفسه، ج ٣: ٣٧٠ و ٣٧١.

(٢) الزمخشري (كشاف)، ج ٢: ١٣.

ذلك لما يراه الله من حكمة، لأن شيئًا من أفعاله ليس عبثًا. إذًا، التوفيق في رأي أهل السنة ليس هو -كما تقول المعتزلة- منح «اللطف» الذي به يهتدي المرء من نفسه، بل هو خَلْق قُوّة الطاعة في العبد فلا يقدر بعدُ على المعصية. وكذلك الخذلان ليس هو -كما تقول المعتزلة أيضًا- حرمان العبد من هذا «اللطف» الذي ليس أهلاً له، فيضل من نفسه، بل هو خَلْق قوة المعصية فيه فلا يقدر بعدُ على الطاعة[1]. وبتعبير آخر، التوفيق والهداية، والخذلان والإضلال، من خلق الله عند أهل السنة.

والنتيجة من اختلاف فَهْم أهل السنة لمعنى الهداية والإضلال عن فَهْم المعتزلة، أن الأولين لا يرون من الحق ما ذهب إليه خصومهم من التأويل، ويرون بعد هذا أن القرآن صريح إلى أكبر الحدود في أن الله ذاته يضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ أي يخلق الهدى في قلب من يريد، والضلال في قلب من يريد. والمعتزلة على العكس من ذلك كله، إلى درجة أن التوفيق بين المذهبين محال.

ولكن، بعد ما رأينا من رأي هؤلاء الفريقين في هذه المشكلة؛ مشكلة الهداية والإضلال، التي ترجع كما عرفنا فيما سبق إلى فهم كل من الفريقين لمعنى العدالة الإلهية؛ وبعد ما رأينا كذلك موقف كل من الفريقين بالنسبة للآيات الكثيرة من القرآن التي تتعرض لهذه المشكلة -نقول الآن، بعد هذا وذاك، أليس لنا أن نقول أخيرًا كلمة في الموضوع من حيث ذاته، لا من الناحية المذهبية؟ بلى، وإذًا، فَلْنُحاول.

---

(١) إمام الحرمين (إرشاد)، ص ١٤٦ = ٢٣١ من الترجمة الفرنسية.

رأينا أهل السنة حرصوا في مذهبهم هنا، كما في مشكلة العمل بين الله والإنسان أيضًا، على أن يجعلوا لله دائمًا كامل القدرة والحرية على أن يعمل ما يشاء كما يشاء، وإلا لم يكن إلهًا حقًّا. كذلك رأينا أن المعتزلة حرصوا في مذهبهم من جانبهم على أن يجعلوا الله مع كمال حريته وقدرته، عادلاً كل العدل، وإلاَّ لم يكن إلهًا حقًّا. وكُلٌّ من الفريقين يجد، كما رأينا، له سندًا من القرآن ومن العقل أيضًا.

ونحن من جانبنا نرى أن إلهًا محدود الإرادة والقدرة بفعل الغير، ليس إلاَّ إلهًا عاجزًا؛ وأن إلهًا مطلق الإرادة والقدرة في غير حكمة ونظام، ليس إلاّ إلهًا مستبدًّا لا يصلح به العالم. لم يبق إلاَّ أن يكون الإله الحق الذي به يستقيم أمر العالم، إلهًا قد قدَّر أزلاً بحكمته أن يسير العالم بجميع عناصره (الطبيعة والحيوان والإنسان) على نظام خاص؛ وألاّ يتدخل في أعمال الإنسان إلاَّ بِقَدَر محدود، ما دام قد أمدّه بالعقل الذي به يتصرّف في هذه الحياة، وما دام سيُسأل في الدار الأخرى عن أعماله في هذه الدار الدنيا. وبعبارة صريحة، الإله الحق الحكيم هو الإله الذي جعل من نفسه لإرادته وقدرته بعض الحدود حسبما رأى وقدَّر من حكمة، وعلم ما سيكون عليه كلٌّ من خلقه من هُدًى وضلال، حسب طبيعته واستعداداته واتباعه عقله أو هواه، فيسَّره لمصيره الذي اختاره بنفسه. بذلك لا يكون الله قد حدَّ أحدٌ من إرادته أو قدرته، ويكون في الوقت نفسه عادلاً أيضًا تمام العدالة.

ليس فيما نقول من «أن الله جعل بذاته لإرادته وقدرته بعض الحدود» ما يمكن أن يُعتبر حَطًّا من مكانة الله، أو حدًّا من جلاله. إن المهندس البارع لا يَحُطُّ من شأنه أن يُنَفِّذَ البنَّاء في بناء دار مثلاً «التَّصْميم» الذي وضعه لهذا البناء، بلا تعديل منه له أو تعديل له فيه، ما دام المهندس قد وضع هذا التَّصْميم بعد بحث ودرس عميق.

على أن الإنسان مهما شعر بحرِّيته وإرادته لأفعاله وقدرته عليها، فإنه على كل حال ليس خالقًا لها، بالمعنى الذي يُفهم من كلمة «خَلْق» حين تُضاف لله تعالى الخالق لكل شيء والقادر من ذاته وحده على كل شيء أراده أزلاً. إن الإنسان يتوجه لما يريد من فِعْل بإرادته، ثم ينفِّذ هذا الفعل بقدرته، ولكن تلك الإرادة وهذه القدرة خلقهما الله فيه على النحو الذي به تَتِمُّ الأشياء أو الأفعال التي علم أزلاً أنها ستكون. إذًا، الفعل يقع من العبد بمشاركة الله بما خلقه من أسباب، هي كما قلنا الإرادة والقدرة اللَّتان يُحِسهما العبد، واللَّتان جَعَل إليه توجيههما إن حسَنًا وإن سيئًا. ومن ناحية أخرى -وهذه لها أهميتها في الرأي الذي نتقدم به- لو أراد الله أن تكون أفعال العبد من خلقه هو، أي من خلق الله ذاته، لكان كما شاء، لكنه نفسه هو الذي شاء للإنسان أن تكون أفعاله صادرة عنه باختياره وقدرته.

بَقِيَ بعد هذا مشكلة أخرى، فقد رأينا آيات كثيرة من القرآن صريحة في أن الله يهدي من يشاء ويُضل من يشاء، فكيف نقول بأن الإنسان هو الذي

يهدي أو يُضل نفسه؟ وكيف العمل في هذه الآيات؟ من الحق أن نقول إلى حد كبير مع المعتزلة، إن الإنسان هو الذي يتسبَّب في الهدى والضلال لنفسه، بنفسه، وذلك باستماعه لله واتباعه ما أنزل من هدى، أو بإعراضه من نفسه أيضًا عن ذلك، وهو قادر على أن يكون من الذين يستمعون القول فيتَّبعون أحسْنَه.

لقد تقدم كثير من الآيات التي بها استدل المعتزلة لمذهبهم، والتي ذُكر فيها أمران: إضافة الهدى والضلال لله، وبيان أن السبب في هذا الهدى أو الضلال هو من عمل الإنسان نفسه. وإذًا، يكون الإنسان هو الفاعل لنفسه، ما صار إليه من هذين الأمرين. ونستطيع هنا أن نذكر من جانبنا آيات أخرى مماثلة لتلك التي استدل بها المعتزلة. من ذلك قول الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِى ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [القصص/ ٥٠]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِى ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَـٰسِقِينَ ﴾[المنافقون/ ٦]. وقوله: ﴿ لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِى ٱلشَّيۡطَـٰنُ فِتۡنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ [الحج/ ٥٣]. ومن العدل وحسن تفسير القرآن أو تأويله أن تكون هذه الآيات، التي ذُكر فيها سبب الإضلال أو الهدى المضافين لله تعالى، هي المُحْكَمة في هذه الناحية، وأن تُؤَوَّل الآيات الأخرى التي لم يُذكر فيها هذا السبب بحسبها. بهذا يكون الهدى والضلال من العبد نفسه، ويكون الله عادلاً تمام العدل أيضًا.

وجود الضالين والأشرار في هذا العالم، دليل إذًا على اختلاف الطبائع في قبول ما منه يكون الهدى أو بالإعراض عنه، لا على ظلم أو إكراه من الله تعالى. بمعنى أن الشيء الواحد قد يكون سببًا لهداية قوم ولضلال آخرين، تبعًا لما يكون

من قبول وإعراض. لنَنْظُر في هذا إلى قول الله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ [الإسراء/ ٨٢]؛ وقوله: ﴿هُوَ﴾ (أي القرآن)﴿ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ﴾ [فصلت/ ٤٤]؛ وأخيرًا، قوله: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ. وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ﴾ [التوبة/ ١٢٤- ١٢٥]؛ ومعنى هذا بوضوح أن الله يُعطي كل إنسان المصير الذي يستحقه بعمله حُرًّا مختارًا حسب طبيعته، أي الله يُيَسِّر لكلٍّ أن يصير إلى ما أراده لنفسه بنفسه.

على أنه يجب أن نقول أخيرًا، بأنه وإن رأينا أن العمل يصدر عن الإنسان بإرادته وقُدْرَته، فقد عرفنا أن الله قد قدَّر كل شيء أزلاً، وإن أخْفَى عن الإنسان ما قُدِّر عليه ليُشْعِره بحريته في عمله، وليجعله بهذا مسئولاً عنه. وكذلك رأينا أن العمل يصدر عن المرء بما خلقه الله فيه من إرادة وقدرة. ولكن مع هذا كله، ليس يمكننا، ولعله لم يمكِّن أحدًا حتى الآن أن يعرف ويحدد بالضَّبْط المدى الذي يكون لِقَدَرِ الله الذي لا بد أن يكون، والذي لإرادة العبد وقدرته اللَّتين يُحِسُّ بهما تمامًا، في الفعل الذي يصدر عن الإنسان. عِلْمُ ذلك لله وحده، ولا نعتقد أن معرفته ضرورية في الدين. وإذًا، فَلْنَقِف عند هذا، ولنأخذ في البحث التَّالي.

٣- الوعد والوعيد

هذه هي المسألة الثالثة والأخيرة من المسائل التي نرى أن مشكلة العدالة الإلهية تشملها. ونرى قبل بحث مدى ما كان للقرآن من أثر في تكوين مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة في هذه المسألة، أو في سَنَدِه والاستدلال له، أن من الضروري -كما فعلنا فيما سبق- تحديد كل من هذين المذهبين أولاً، ليمكننا بعد هذا معرفة أثر القرآن فيه.

١- أما فيما يختص بمذهب أهل السنة فإن كتب علم الكلام مجمعة كلها على أنهم يرون أنه لا يجب على الله شيءٌ ما ؛ لا ثواب المطيع، ولا عقاب العاصي، بل الأمر في ذلك كله له؛ إن شاء أثاب أو عاقب المطيع، وإن شاء عاقب أو غفر للعاصي[١]. وفي هذا يقول إمام الحرمين: «الثواب عند أهل الحق [يريد أهل السنة] ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضلٌ من الله تعالى، والعقاب لا يجب أيضًا، والواقع منه هو عدل من الله. وما وعَد الله تعالى من الثواب، أو توعَّد به من العقاب، فقوله الحق ووَعْدُه الصدق»[١]. كما يذكر الغزالي أن الله «لا يُبالي لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين. ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية»[٢].

(١) انظر مثلاً الغزالي (اقتصاد)، ص ٨٤، الإيجي (عقائد)، ص ١٧٥؛ الرازي (أربعين)، ص ٣٨٨ و ٣٨٩؛ الرازي (محصل)، ص ١٤٧ و ١٤٨.

كما يؤكد هذا أيضًا الإيجي حين يذكر أن الأمر في تلك الناحية موكول لله وحده؛ إن أثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه، وإن عاقب بالمعصية فبعدله. وهذا وذاك لأنه لا حق لأحد عليه، والكل مِلْكُه، فله التصرف فيه كيف يشاء[٣]. هذا هو خلاصة وصميم مذهب أهل السنة.

٢- أما المعتزلة فيرون تَطْبِيقًا لأصل «العدل»، الأصل الأول من أصولهم الخمسة، أن ثواب المطيع، وعقاب العاصي إن مات بلا توبة صحيحة، كلاهما واجبٌ على الله تعالى. وإلاَّ لما كان عَدْلٌ ولا نظامٌ. وإلاَّ لكان ما أخبر به الله من هذا الثواب أو العقاب كذبًا، والكذب في خبر الله محال بلا ريب لدى جميع المتكلمين. هذا هو مذهب المعتزلة، على شيء من الخلاف بينهم في بعض النواحي والتفاصيل، كما نقله علماء الكلام عنهم[٤]. وفي هذا يذكر أيضًا إمام الحرمين: «وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حَتْمٌ على الله تعالى، والعقاب واجب على مُقْتَرِف الكبيرة إذا لم يتب عنها. ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوبَ الثواب؛ لأن الثواب لا يجوز حَبْطُه، والعقاب يجوز

(١) إرشاد، ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية.
(٢) اقتصاد، ص ٨٤.
(٣) عقائد، ص ١٧٦ و ١٧٧.
(٤) انظر مثلاً الغزالي (اقتصاد)، ص ٨٣ و٨٥؛ الإيجي (عقائد)، ص ١٧٥؛ الرازي (أربعين)، ص ٣٨٨؛ الرازي (محصل)، ص ١٤٧ و ١٤٨.

إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديِّين»[١].

وليس هذا الخلاف الشديد بين المذهبين، كما قد يُفهم من «جولد زيهير» لأن أهل السنة متفائلون حين ذهبوا إلى جواز مغفرة الله للعاصي، ولأن المعتزلة متشائمون حينما أوجبوا عقاب من يموت بلا توبة من العصاة[٢]. بل إن السبب في هذا الخلاف هو على ما نرى، اختلاف الفريقين في تصور الله اختلافًا شديدًا، كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة. فالأولون (نعني أهل السنة) نظروا هنا إلى أنه لا حدَّ لحرية الله وقدرته، وهذا ما يستلزم ألا يكون لأحد مّا حق أو واجب عليه، حتى لو كان قد وعد في القرآن بترتيب هذا الحق على نفسه. والمعتزلة نظروا في هذه المسألة لله من ناحية أنه عادل لا يظلم أحدًا شيئًا مما عمل، ومن ناحية أن ما أخبر به يجب أن يتحقق ليكون الله صادقًا في خبره، وقد أخبر بثواب المطيع وعقاب العاصي.

على أن المهم هنا هو أن نقول مع «جولد زيهير» بحق بأن كلاًّ من الفريقين بحث في القرآن ووجد فيه ما يعتمد عليه في مذهبه[٣]. وكيف كان ذلك؟

(١) إرشاد، ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية.

(٢)جولد زيهير (مذاهب)، ص ١٦١ = ١٥٨ من الترجمة العربية.

(٣) المصدر السابق نفسه.

قبل الإجابة عن هذا التَّساؤل نذكر أنه يبدو لنا أن المعتزلة في هذه المسألة لم يكوِّنوا مذهبهم بعيدًا عن القرآن ثم رَاحُوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه، كما هو شأنهم في أكثر المسائل التي مَرَّت بنا؛ بل إنهم هنا، كأهل السنة، كوَّنوا مذهبهم من القرآن نفسه، بمعنى أنهم وجدوا فيه الإيحاء والدليل معًا.

هذا، ويستدل أهل السنة لمذهبهم من القرآن بآيات كثيرة، وكذلك يستدلون من الحديث أيضًا؛ جاء في القرآن: ﴿ مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ ﴾ [الأنعام/ ١٦]. أي من يَصْرِف الله عنه العذاب يوم القيامة فقد ناله برحمته. أخذ أهل السنة من هذا أن الطاعة لا توجب من نفسها الثواب، كما أن المعصية لا توجب من نفسها كذلك العقاب، لأن الله ذاته يقرر في الآية أن الإبعاد عن العذاب يوم الجزاء يكون برحمة الله، وهذا إنما يحصل لو كان ذلك الصَّرْف واقعًا على سبيل التفضُّل. أما لو كان مستحقًّا [أي بسبب عمل الخير والطاعة لله] لم يَحْسُن أن يقال إنه رَحِمَه [1].

ومثل هذا آية أخرى، وهي: ﴿ قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴾ [الفرقان/ ١٥]. فقد أخذ أهل السنة منها ومن الآية التي تليها، وهي بمعناها تمامًا، أن الثواب غير واجب على الله تعالى، ما دام يُصَرِّح بأن الجنة ستكون جزاء لهؤلاء الطائعين المُتَّقين بوعد من

(١) الرازي (تفسير)، ج ٣: ١٨.

الله لهم[١]. ومعنى هذا في رأي هذا الفريق أن الجنة لو كانت جزاء مستحقًّا لهم على أعمالهم، لما كان الأمر بحاجة إلى أن يَعِدَهم الله بها، فإن ما يجب للإنسان من جزاء مُسْتَحِقٍّ له على عمل عمله، يناله من غير أن يتقدم له أحد بالوعد به.

والرازي وهو مفسر أهل السنة ومحاميهم هنا، لا يرى أي بأس في سبيل نصرة مذهب أصحابه في أن يتكلَّف في التأويل تكلفًا واضحًا؛ يقول القرآن: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة/ ٦٤].

إنه يقول في تأويل هذه الآية ما يَحْسُن نقله حرفيًّا: «واعلم أن هذه الآية رَدٌّ على المعتزلة؛ وذلك لأنهم قالوا يجب على الله إعطاء الثواب للمطيع، ويجب عليه ألاّ يعاقبه. فهذا المنع والحجْر والقيد يجري مَجْرَى الغُل. فهم في الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة». وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه [أي ملك الله]، وليس لأحد عليه استحقاق، ولا لأحد عليه اعتراض. كما قال: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة/ ١٧]. فقوله سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة/ ٦٤]. لا يستقيم إلا على هذا المذهب»[٢] يريد مذهب أهل

(١) الرازي (تفسير)، ج ٥: ١٠.

(٢) الرازي (تفسير)، ج ٢: ٦٥٧.

السنة. هذا ما يقوله الرازي، مُوهِمًا أن الآية رَدٌّ على المعتزلة، في حين هو يعلم أنها نزلت في الرد على اليهود في قولهم ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، كما يتبين من أولها نفسها. وليس معنى هذا أننا نَنْصُر الآن مذهب المعتزلة، بل تلك ملاحظة عابرة على رغبة كل صاحب مذهب في نُصرة مذهبه بالقرآن مهما تكلف في تفسيره أو تأويله. أما رأينا في هذا الخلاف فسيكون بيانه إن شاء الله آخر الأمر بعد الفراغ من بحث موقف الطرفين.

والمعتزلة من جانبهم يذكرون سَــندًا لهم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾[ق/ ٢٩]. فيقول الزمخشري في تأويلها بأن الله يريد أن يقول: «لو عذبت من لا يستحق العذاب لكنت ظلاَّمًا مُفْرِطًا في الظلم»[١]. ومعنى هذا أن المطيع يجب أولاً ألا يُعَذَّب ثم يجب بعد هذا أن يثاب. وأصرح من هذا قوله في موضع آخر: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [آل عمران/ ٥٧]. وقوله: ﴿ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران/ ١٠٨]. فيقول الرمانيّ، أحد المعتزلة بأن في الآيتين دليلاً على بُطلان مذهب المجبرة [يريد بهم أهل السنة كما هو معروف]. لأن الآية الأولى دلت على تَوْفِيَة العامل أجره وأن ذلك واجب في الحكمة، وإلا كان ظلمًا، والله لا يحب الظلم من غيره ولا من نفسه طبعًا[٢].

(١) كشاف، ج ٤: ٢٣ ؛ انظر أيضًا الرماني (تفسير) ورقة B152 و 153.

(٢)) الرماني (تفسير) ورقة B66.

وكذلك دلّت الآية الثانية على مثل هذا المعنى، وعلى تمكين الوعد والوعيد لئلا يكون الإنسان على غرور، مع البيان لإقامة الحق بالله ونفي الظلم عنه[١].

وبعد هذه الآيات يجد المعتزلة أيضًا في القرآن قوله: ﴿ **وَمَا يَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ** ﴾ [آل عمران/ ١١٥]. وقوله ﴿ **يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [آل عمران/ ١٧١]؛ وقوله: ﴿ **وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ** ﴾ [آل عمران/ ١٦١]. في هذه الآيات الثلاث يرى الرماني كذلك الدليل واضحًا على مذهب المعتزلة في إيجاب الثواب والعقاب كُلٌّ لأهله، فالأولى تَضَمَنَّت الحض على فعل الخير بِحُسْن الجزاء عليه، وأنه لا يجوز ألا يُثاب، وأنه لن يضيع شيء منه[٢]؛ والثانية فيها تأكيد بأنه لن يضيع من أجر العمل مثقال ذرة[٣]؛ والأخيرة تدل على بطلان رأي المجبرة من أن الله لو عَذَّب الأنبياء والمؤمنين لم يكن ظالمًا لهم، ذلك لأن الله قد بيَّن في هذه الآية أنه لو لم يُعْطِ ويُوَفِّ كل عامل الجزاء الحسن على ما عمل من خير لكان ذلك ظُلْمًا له[٤]، والله يتعالى عن أن يكون ظالمًا طبعًا.

---

(١) المصدر نفسه، ورقة B66 و B67.

(٢) الرماني (تفسير) ورقة A77.

(٣) الرماني (تفسير) ورقة A142.

(٤) المصدر نفسه ورقة A131.

وأخيرًا، يرى الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ ﴾[النساء/ ٤٠]. دليلاً على أنه لو نقص من الأجر على الطاعة أدنى شيء، أو زاد في العقاب، لكان ظلمًا. والله، كما يقول الزمخشري أيضًا، لا يفعل الظلم، لا لأن ذلك مستحيل على قدرته، بل لأنه مستحيل على حكمته[١].

ومن المفهوم بعد هذا اللُّجُوء من المعتزلة للقرآن يَسْتَوْحُونه مذهبهم، ويستدلون عليه، أنهم ردوا على ما استدل به خصومهم. ففي آيتي الفرقان (٢٥: ١٥، ١٦): ﴿ قُلۡ أَذَٰلِكَ خَيۡرٌ أَمۡ جَنَّةُ ٱلۡخُلۡدِ ﴾ إلخ، يرى المعتزلة أنهما لا يدلان لمذهب أهل السنة مطلقًا، بل بالعكس تدلان لمذهبهم هم. ذلك بأن الوعد بهذا الجزاء الحسن على الطاعة صدر من الله للمتقين، وترتيب الحكم على الوصف مُشْعِرٌ «بالعلِّيَّة» وكذلك كلمة «جزاء» في قوله: ﴿كَانَتۡ لَهُمۡ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴾ [الفرقان/ ١٥] لا تكون إلا للمستحق. أما الوعد، بمحض التَّفضُّل من الله، فلا يُسَمَّى مطلقًا جزاء[٢].

ونجد من الضروري بعد ما تقدم، أن نفرق بين شِقَّي هذه المشكلة، مشكلة؛ الوعد والوعيد؛ نعني أولاً بين جواز ألا يُثيب الله الطائع، وثانيًا جواز ألا يعاقب العاصي أو وجوب عقابه. ذلك بأن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في الشق

---

(١) كشاف، ج ١، ص ٢٦٨؛ وانظر الرازي (تفسير)، ج ٢: ٤٤١ حيث أورد هذا الرأي للمعتزلة ثم رد عليه بما يتفق ومذهب أهل السنة.

(٢) الرازي (تفسير)، ج ٥: ١٠.

الأول ليس كبيرًا، بل من الممكن أن نقول بأنه لا خلاف بينهما فيما سيكون من الله فعلاً في الدار الأخرى فيما يختص بهذه الناحية، وبأن الخلاف فيها هو من ناحية المبدأ لا غير.

حقيقة، إن المعتزلة يرون أن الله سيثيب المطيع لأن الطاعة عِلة لاستيجاب الثواب على الله تعالى[(١)]، أخْذًا من آيات كثيرة وَرَدَ فيها الثواب مترتبًا على العمل، أما أهل السنة فيرون كذلك أن الله سيثيب المطيع على ما عمل، لا لأن العمل سبب وعلة لاستحقاق الثواب على الله، بل لأن الله تفضل ووعد بذلك في القرآن، ومن قبل ذلك في التوراة والإنجيل، ومن أوْفَى بعهده من الله! أما العمل عند هؤلاء [أهل السنة] فهو كما يقول الرازي، علامة حصول الثواب، لا أنه عِلَّةٌ مُوجبة له[(٢)].

أما الناحية الثانية، أو الشق الآخر من المشكلة، نعني وجوب عقاب العاصي في رأي المعتزلة، أو جواز تخلُّف وعيد الله بأن يعفو عنه، فالخلاف فيه بين الفريقين حقيقي وكبير معًا، كما رأينا فيما سبق. وقد استوحى كل مذهبه، واستدل له من القرآن كما رأينا[(٣)].

---

(١) الرازي (أربعين)، ص ٣٨٨.

(٢) الرازي (أربعين)، ص ٣٨٩.

(٣) انظر في ذلك، فضلاً عما تقدم، العرض القيم لاستدلال كل من الفريقين من القرآن والحديث لصحة مذهبه الذي أمدنا به الرازي (كتاب الأربعين)، ص٣٩٣- ٣٩٧ بالنسبة للمعتزلة؛ ص٣٩٧ السطر الأخير – ٤٠٢ بالنسبة لأهل السنة. وانظر أيضًا مثل العرض، ولكن بإيجاز كبير، للمؤلف نفسه (كتاب المحصل) ص ١٧٢ و١٧٣.

١- يرجع المعتزلة إلى آيات كثيرة من القرآن تضمَّنت الوعيد على المعصية، وفيها ما يدل على إرادة العموم في كل الحالات لجميع العاصين غير التَّائبين؛ من ذلك قوله ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء/ ١٤]، وقوله: في هذه السورة نفسها: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾ [٩٣]. وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة/ ٨]. وقوله: إشارة إلى من قارَفَ شيئًا من الشرك بالله والقتل بغير حق والزنى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا . يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان/ ٦٨-٦٩]. وقوله: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[النمل/ ٩٠].

من هذه الآيات، وأمثالها كثير في القرآن، يرى المعتزلة أن عقاب من كسب أي سيئة كبيرة، ولم يَتُبْ منها توبة صحيحة مقبولة، واجب على الله تعالى، لأنه أخبر بذلك وَفْقَ ما قدره أزلاً، ولابد من أن يكون الله صادقًا في كل ما يخبر به، ولأن هذا هو العدل أيضًا: وبخاصة أن كُلاًّ من هذه الآيات فيها ما يفيد أن هذا العقاب عام لكل من عصى، لا مخصوص بحال أو حالات خاصة. فالذي أفاد العموم في هذه الآيات هو كلمة «مَن» باعتبارها أداة شرط، وقد جاءت لبيان الشرط وجزائه، أي ارتكاب المعصية وعقابها [1].

(١) الرازي (أربعين)، ص ٣٩٣ وما بعدها.

ب- أما أهل السنة فلم يَسَعهم أمام هذه الآيات إلا بيان أن هذه الآيات لا تفيد العموم في كل الحالات[١]، بل إن أكثرها في حق الكفار خاصة[٢].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه الآيات على فرض التسليم بدلالتها على العموم، مُعارَضةٌ بالآيات الأكثر منها عددًا في القرآن الدَّالة على الوعد بالخير وبالمغفرة. ومن هذه الآيات قوله: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود/ ١١٤][٣]، الدَّالة على أن فعل الخير قد يُذهب ما كان المرء قد فعله من شر، فلا يُعاقَب إذًا عليه[٤]. ومعنى هذا كما يقول الرازي، أنه يجب ترجيح جانب الآيات الدَّالة على العفو والمغفرة، على الأخرى الدَّالة على العقاب فتُؤوَّل هذه حَسَب تلك، وذلك حتى لا يكون تعارُض في القرآن. وبخاصة أن العفو عن المسيء بترك الوعيد مُسْتَحْسَن في العرف، بينما إهمال الوعد بالجزاء الحسن وبالخير وعدم تحقيقه قبيح[٥].

هذا، وقد لجأ كلٌّ من الطرفين، بعد القرآن إلى الحديث. فيرجع أهل السنة إلى أحاديث كثيرة. نذكر منها أولاً هذا الحديث: «أتاني آتٍ من ربِّي فأخبرني، أو قال بشَّرني، بأن من مات من أمَّتي لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، قلت،

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ و ٣٩٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٠ و ٤٠١.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر السابق نفسه، ص ٤٠٠ – ٤٠٢.

[القائل هو أبو ذَرّ راوي الحديث]: وإن زَنَى وسرق؟ قال: وإن زَنَى وسرق[١]. ثم هذا الحديث: «إن من فعل شيئًا من الذُّنوب فأُخِذ به في الدنيا فهو له كفارة وطَهُور، ومن سَتَرَهُ الله فذلك إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له»[٢] فالحديث الأول يدل على أن مات غير مُشْرك بالله سيدخل الجنة، وإن كان ذلك قد يكون بعد عذاب طويل أو قصير على ما عمل من ذنوب لم يَتُبْ منها، وهذا ما لا يتفق ومذهب المعتزلة الذين يرون تخْليد العاصي الذي لم يتب في النار. أما الحديث الثاني فهو صريح تمامًا في مذهب أهل السنة من أن لله أن يغفر ما يشاء من الذنوب لمن يشاء من العُصاة.

على أن المعتزلة وجدوا هم أيضًا بسهولة من الحديث سندًا لهم كذلك، ومن نفس مجموع صحيح البخاري، أصح مجموعات كُتُب الحديث، كما فعل خصومهم؛ يقول الرسول: «كان برجل جِرَاحٌ قتل نفسه فقال الله عزّ وجلَّ بَدَرَني عَبْدي بنفسه! حَرَّمت عليه الجنة»[٣]. ويقول أيضًا في مُناسبة أخرى «ما مِن والٍ يلي رعيَّةً من المسلمين فيموت وهو غاشٌّ لهم إلا حرّم الله عليه الجنة [٤]، فالحديث الأول، وهو في صدد من قتل نفسه لِيُوفِّر على نفسه آلام جِرَاح أصابته، والثاني، وهو بخصوص وجوب النصح على الوُلاة لرعاياهم، كلاهما صريح في مذهب

(١) البخاري (صحيح)، ج ١: ١٣٧؛ ج٤: ١٨٠ (طبعة الحلبي بمصر، عام ١٣٢٠ هـ).
(٢) البخاري (نفس الطبعة) كتاب التوحيد، ج ٤: ١٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ج ١: ١٥١ نفس الطبعة؛ أي الحلبي مصر عام ١٣٢٠ هـ.
(٤) المصدر نفسه، ج ٤: ١٤٥.

المعتزلة مِن أنَّ المعصية توجب العقاب، بل التَّخْليد في النار. ومعنى هذا إذا لاحظنا أن الحديث يبين المجْمَل في القرآن ويوضح غير الواضح منه، أن وعيد الله للعصاة غير التائبين لن يتخلَّف، وأن العقاب سيكون حَتْمًا لهم جزاء أعمالهم؛ وذلك لأن وعيد الله كما سبق أن قلنا -لا يتخلَّف، لأنه خبر من أخباره، وإلا لزم الكذب أحيانًا فيما يخبر به الله، والكذب من الله محال باتفاق المسلمين جميعًا.

هكذا نجد المعتزلة يراعون في الإيمان المُنجي من النار العقيدة والعمل معًا، وذلك تحقيقًا للعدالة، أو للتفرقة في الجزاء بين المطيع الخيِّر والعاصي الشرير. بينما نجد أهل السنة لا يشترطون في الإيمان المنجي إلا العقيدة الخالصة مما يُبطلها كالنفاق مثلاً، ويَدَعُون مسألة العقاب على المعصية لله وحده؛ إن شاء أخذ بها وإن شاء عفا عنها.

هذا، وبجانب أهل السنَّة والمعتزلة نجد لكل من الخوارج والمُرْجِئَة رَأيًا خاصًّا في مسألة الوعيد وعقاب من ارتكب معصية من المسلمين؛ يرى الأوَّلون أن من ارتكب معصية ولم يَتُب منها قبل موته يموت كافرًا ويُخَلَّدُ طبعًا في النار. ومن العجيب أنهم مع هذا التَّطَرُّف الشديد في مذهبهم، الذي زاد في شدته عن مذهب المعتزلة، يحاولون هم أيضًا الاستناد في استيِحائه والاستدلال له من القرآن[1]. ويرى الآخرون أنه على العكس مما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة،

(١) انظر مثلاً الإسفراييني (تبصير)، ص ٢٦، ٢٩ الرازي (محصل)، ص ١٧٥ أصل هامش رقم ١ أيضًا؛ الإيجي (عقائد)، ص ١٧٥ شرح وحاشية.

لا يصح الحكم على مرتكب المعصية الكبيرة، لا بأنه كافر كما يرى الخوارج ولا فاسق كما يرى المعتزلة. ومن أجل هذا لا يصح القول بأن جزاءه سيكون الخلود في النار، بل يجب إرْجَاءُ الحكم في ذلك لله وحده. بل إن بعض هؤلاء المُرْجِئة يذهب في التَّفَاؤُل إلى حد القول بأنه لا تَضُرُّ مع الإيمان معصية كما لا تَنْفَع مع الكفر طاعة[١].

والآن بعد ما رأينا من هذا الخلاف، ورجوع كل من الفريقين المتنازعين إلى القرآن والحديث، في تكوين المذهب وفي الاستدلال له؛ ما الذي يمكن أن نراه أخيرًا.

نبدأ بملاحظة أن المعتزلة حين أوجبوا عَدْلاً على الله إثابة المطيع، باعتبار أن عمل الخير علَّة لاستحقاق الجزاء عليه، كانوا متفائلين أكثر من أهل السنة. هؤلاء يرون أن الله قد يُثيب هذا المطيع الخيِّر، كما قد يعاقبه، وأنه بهذا لا يكون ظالمًا، وذلك لأن الظلم إنما يكون ممن يتصرّف فيما لا يملك على ما لا يتفق والمصلحة مثلاً. أما الله مالك الأمر كله والناس جميعًا، فهو يتصرف كما يريد، ولا يُبالي، كما سبق أن ذكرنا عن الغزالي: «لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين»! وحين نذكر أن المعتزلة كانوا في ناحية إيجاب الثواب متفائلين أكثر من خصومهم، نذكر أنهم في الناحية الأخرى، ناحية إيجاب عقاب العاصي إلى حد

(١) انظر مثلاً من كتب علم الكلام الإسفراييني (تبصير)، ص ٦٠، وهامش رقم ١ منها أيضًا.

تخليد مرتكب الكبيرة غير التائب في النار، كانوا متشائمين إلى حد كبير، وذلك على عكس خصومهم أهل السنة الذين يُعتبرون هنا بحقٍّ متفائلين؛ إذ لهم أن يقولوا كما جاء في القرآن: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء/ ١١٦]. كما لهم أن يذكروا أيضًا قوله: ﴿ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الزمر/ ٥٣]. وإن المرء ليقضي عجبًا هنا حين يقرأ هذه الآية، التي تفيض بالرحمة والحنان من الله بالنسبة لمن أسرف على نفسه في الآثام، والتي مع هذا لم تمنع المعتزلة من الذهاب إلى تخليد مرتكب الكبيرة في النار!

من أجل هذا لنا أن نقول بأنه وإن حُقَّ للمعتزلة إلى حدٍّ ما أن يَرَوْا أنهم منطقيون في مذهبهم حين أوجبوا ترتيب الجزاء الحسن على العمل الحسن، والجزاء السيئ على العمل السيئ، فإنه مع هذا ليس من المنطق في شيء، بل ولا من العقل، أن يذهبوا في هذا السبيل إلى حَدّ القول بأن من فعل كبيرة ومات عنها بلا توبة كان خالدًا أبدًا في النار! إذًا، ماذا يكون الفرق بينه وبين الكافر! وبماذا يجيبه الله تعالى لو حاجَّه هذا العاصي بأنه ليس من العدل بحال أن يخلد لأجل ذنب واحد في النار كغير المؤمن! العدل الذي يحرص عليه المعتزلة حتى جعلوه أصلاً هامًّا من أصول مذهبهم الخمسة، والذي من أجله أوجبوا على الله ما أوجبوا من الثواب والعقاب!

إن للمعتزلة أن يقولوا إن مذهبهم في هذه النقطة له ما يسنده من القرآن والحديث؛ أما الحديث فكما سبق أن رَوَيْنا قريبًا في سبيل الاستدلال لمذهبهم، وأما القرآن فمثلاً آية النساء (٤: ٩٣) الخاصة بجزاء القاتل. هذا حق، ولكن أما كان يجب، رعاية للعدل الذي يحرصون على إدخاله عنصرًا في تصور الله كما نعرف، تأويل الآية وأمثالها وَذَيْنِك الحديثين أيضًا كما فعل أهل السنة! نعتقد أن هذا كان واجبًا، وأنه يكون أقرب للحق إن لم يَكُنْهُ تمامًا. وهذا التأويل يمكن بأن نجعل، مثلاً، الخلود في الآية كناية عن المُكْث الطويل في النار؛ ويحمل ما جاء في الحديثين؛ من تحريم الجنة على قاتل نفسه وعلى غاشٍّ رعيَّته، على أن الجنة تكون مُحرّمة عليهما حتى ينال كلٌّ منهما أوَّلاً حظَّه من العقاب تكفيرًا عما عمل. وبعد هذا، فيما يختص بالحديثين أيضًا، نرى أن الأمر جاء فيهما على الإطلاق من غير هذا التأويل الذي نتقدم به، بيانًا لفظاعة هاتين الجريمتين، نعتقد أن التأويل هكذا، أو بطريق آخر معقول، لا بد منه؛ وبخاصة --كما لاحظ الرازي- أن الآيات الواردة في الوعد والغفران أكثر عددًا من الأخرى الواردة في الوعيد والعقاب، وبخاصة أيضًا أن من آيات النَّمط الأول ما يدل بصراحة لا لَبْس فيها على أن الحسنات يُذْهِبْن السيئات، كما عرفنا فيما سبق.

وبعد هذا وذاك، للمسألة ناحية أخرى لها خطرها وأهميَّتُها سبق أن أشرنا إليها؛ يرى المعتزلة أن الله أخبر في القرآن بثواب مُرَتَّب على العمل الخير، وبعقاب مرتب على العمل الشر، وأنه لهذا يجب أن يتحقق كل ذلك، وإلا للزم الكذب

في إخبار الله الذي لا يخبر طبعًا إلا بما يُطابِقُ علمه القديم[١]. ويرى أهل السنة أن هذا الوعد والوعيد ليس إخبارًا من الله، لا بد أن يتحقق، بل ذلك مجرد وعد ووعيد، له أن يحقِّقهما، كما له أن يرجع عنهما في الدار الأخرى، أي بعد أن يكونا قد أدَّيا المقصود منهما في هذه الدار الدنيا: من الترغيب في عمل الخير والتخويف من عمل الشر.

حقيقة، إنه لو اعتبرنا أن ما تكلم عنه القرآن من ثواب وعقاب إخبار من الله عَمَّا قرّر أزلاً، يلزم أن نقول مع المعتزلة بأن هذا كله سيتحقق حتمًا في الدار الأخرى، حتى يكون الله صادقًا فيما أخبر به، ولكن القول بتحقُّق كل ما أوعد به قد لا يتفق والعدل، وبخاصة ما يتصل بمرتكب الكبيرة كما بينا آنفًا. ثم ليس من اللائق في جانب الله تعالى أن نقول بأن الله وعد وأوعد من باب الإنشاء، لا الإخبار، للتَّرْغيب والتَّرْهيب كما يُعَبِّر بذلك أهل السنة، وإلا كان ذلك مُشْعِرًا بشيء من عدم الجِد والدقَّة في التعبير من جانب الله عزَّ وجلّ، إذًا، إذَا كان رأي كل من الفريقين فيه جانب غير مقبول، أفليس الأقرب للحق أن نذهب إلى أن ما جاء في القرآن من وعد ووعيد ليس إخبارًا عما قرره أزلاً، فيجب أن يتحقق في الدار الأخرى، كما أنه ليس إنشاءات قُصِد بها التَّرْغيب والتَّرْهيب، فهذا ما

---

(١) يظهر أن الشيخ محمد عبده المفكر المصري المعاصر، أو الأستاذ الإمام كما هو معروف، ينحاز إلى هذا الرأي، انظر الإيجي (عقائد)، ص ١٧٦ و ١٧٧ إذ صرح بذلك في حاشيته، ونقد بشدة تعبير أهل السنة: إن أثاب الله فبفضله، وإن عاقب فبعدله لأنه لا حق لأحد عليه.

لا يليق في جانب الله. إن ما جاء في القرآن من هذا ليس إلا من باب التشريع في رأينا. نريد أن نقول إن الله بهذا التشريع بيَّن أن من فعل هذا أو ذاك من أعمال الخير يستحق كذا أو كذا من الثواب، ومن كسب هذا أو ذاك من الشرور يستحق كذا أو كذا من العقاب.

وفي الحق، أن المشرِّع العادل الذي يريد الخير لمن يشرع لهم، يجب أن يعمل لسيادة تشريعه بتنفيذ ما حدَّد من ثواب وعقاب، ليكون في الأول دافعًا للخير، وفي الثاني زاجرًا عن الشر، ولكن الأمر موضوع النزاع هنا ليس كذلك. إن الكلام هنا هو الثواب والعقاب في الدار الأخرى، أي في زمان غير هذا الزمان الذي نعيش فيه، وحالة غير الحالة التي نحن عليها، أعني زمانًا، وحالة لن يجدي فيهما الثواب بقصد الدفع للخير، أو العقاب بقصد النهي عن الشر؛ وذلك لأن الدار الأخرى ليست دار تكليف وعمل، وإذا كان الأمر كذلك، فالله باعتباره مُشَرِّعًا سيثيب حتمًا على عمل الخير لأن أمره أُطيع، ولأنه وعد بهذا وليس أولى منه بالوفاء! وسيعاقب على الشر عقابًا يناسبه، لا بالتخليد في النار لارتكاب ذنب واحد مهما كان كبيرًا، لأن أمره عُصِيَ ولم يَرْع له العاصي حُرْمَةً، أو يعفو إن شاء لأن الأمر يختص به وحده، ولأن العفو عند المقدرة أليق بالكريم، فكيف بمن هو مع كرمه البالغ عظيم الرحمة! وكيف وهو يقول، كما ذكرنا من قبل: ﴿ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الزمر/ ٥٣].

ونجد من الخير، ونحن نتقدم بهذا الرأي، أن نذكر كلمة للجَلال الدَّوَاني شارح العقائد العَضُديَّة، وإن كان فيها طول، لم يَبْعُد فيها كاتبها في آخر الأمر من ناحية النتيجة العملية عن هذا الرأي الذي نرى. إنه يقول: «واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخُلْفَ في الوعيد جائز على الله تعالى، وممن صرح بذلك الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [٩٣]. الآية حيث قال: والأصل في هذا أن الله تعالى يجوز أن يُخْلِف الوعيد، وإن كان لا يجوز أن يُخْلِف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام [حَذَفْتُ السند] قال: من وعده الله على عمله ثوابًا فهو مُنْجِزُه له، ومن أوعده على عمله عقابًا فهو بالخيار وعن الأصمعي قال: جاء عمرو بن عُبيد[1] إلى أبي عَمْرو بن العلاء[2] فقال: يا أبا عمرو! أيُخْلِفُ الله وعده؟ قال: لا؛ قال أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابًا أنه يخلف وعيده فيه! فقال أبو عمرو: من العُجْمة أُتِيتَ يا أبا عثمان! إن الوعد غير الوعيد. إن العرب لا تَعُدُّ عيبًا ولا خُلْفًا أن تَعِدَ شرًّا ثم لا تفعله، بل ترى ذلك كرمًا وفضلاً. وإنما الخُلْف أن تَعِد خيرًا ثم لا تفعله. قال فأراني هذا في كلام العرب؛ قال نعم، أما سمعت قول الشاعر:

وإني وإن أوْعدته أو وعدْته ... لَمُخْلفُ إيعَادي ومُنْجِزُ مَوْعِدي!

(١) هو المعتزلي الزاهد المشهور، توفِّي عام ١٤٢هـ - ٧٥٩م.

(٢) أحد القراء السبعة واللغويين الكبار بالبصرة، توفي عام ١٥٤هـ - ٧٧٠م.

والذي ذكره أبو عمرو مذهبُ الكرام، ومُسْتَحْسَنٌ عند كل أحد خلف الوعيد... ولقد أحسن يحيى بن مُعاذ في هذا المعنى حيث قال: الوعد والوعيد حق؛ فالوعد حق العباد على الله، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا، ومن أولى بالوفاء من الله! والوعيد حَقُّهُ تعالى على العباد، إذ قال لا تفعلوا كذا فإني أعذبكم، ففعلوا؛ فإن شاء عفا، وإن شاء أخذ، لأنه حقه تعالى، وأولاهما بربِّنا العفو والكرم، لأنه عَفُوٌّ غفور»[١].

وبعد هذا أشار الدواني إلى الرأي الذي نراه من آيات الوعد والوعيد، وبخاصة هذه على أنها إنشاءات يجوز أن تتحقق ويجوز ألاَّ تتحقق، تبعًا لإرادة الله وعدالته ورحمته، وذلك حتى لا تكون إخبارًا فيلزم الكذب فيها إن لم تتحقق في الدار الأخرى. وهذا حيث يقول[٢]:

«اللهم إلا أن تُحْمَلَ آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به، لا على وقوعه بالفعل». وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث قال: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[النساء/٩٣]، أي جزاؤه المستحق هو الخلود. ذلك ما أردنا من الرأي الذي نتقدم به، من أن هذه الآيات تشريعات؛ لا إخبارات ولا إنشاءات للترغيب والترهيب.

---

(١) الإيجي (عقائد) الشرح، ص ١٧٦.
(٢) المصدر نفسه.

بهذا الرأي الذي نراه نكون قد حقَّقْنا للمعتزلة ما يحرصون عليه من وجوب إثابة المطيع عدلاً، لأن الله وعد بذلك وَوَعْده الصدق، ولا أحد أولى منه بالوفاء كما ذكر ذلك بنفسه في القرآن! كما نكون قد جعلنا من المحتمل، بل من الراجح أن يغفر الله لبعض العصاة، ولا يكون ذلك كذبًا في إخباره، الأمر الذي يخافه المعتزلة وغير المعتزلة طبعًا، كما لا يكون كذلك ترهيبًا وترغيبًا، على ما يذهب إليه أهل السنة، وهو ما لا يليق بجانب الله تعالى. وبخاصة، أن هذا الغفران لبعض العصاة حسب إرادة الله هو من حقه وحده، ما دام هو مشرِّعًا لا مخبرًا. وبخاصة أيضًا أن عدم تخليد العصاة، على ما يرى بعض المعتزلة أخذًا من ظاهر بعض الآيات، هو أقرب للعدل، إن لم نقل هو العدل الكامل الواجب نسبته لله تعالى.

وبعد، بعد ما تقدم من المشاكل التي تعرَّضنا لبحثها لدى الفِرَق الهامة من المتكلمين على ضوء القرآن؛ ومن هذه المشاكل ما كان خاصًّا بذات الله، وما كان خاصًّا بصفاته، وما كان خاصًّا بالفعل بين الله والإنسان، وما كان خاصًّا أخيرًا بالإضلال والهداية والوعد والوعيد -نقول بعد هذا، بقي أن نبيِّن كيف أن القرآن، بما اشتمل من الآيات التي بحثناها، دعا وقَبِل تلك المذاهب والآراء الفلسفية التي عرفت عن المتكلمين. ثم بعد ذلك علينا أن نبين أثر القرآن باعتباره عاملاً من العوامل في تفلسف المسلمين، وما يجب أن نستخلصه من درس طُرق الفرق الكلامية في تفسير القرآن أو تأويله وغاياتها، وبذلك يتم البحث كله بفضل الله تعالى.

نتيجة وخاتمة

والآن، بعد هذه الدراسة، ما هي النتيجة التي نستخلصها منها؟ لقد سبق لنا فيما تقدم أن أشرنا أثناء البحث إلى بعض ما يستنتج منه، ولكننا نرى أخيرًا ضرورة استخلاص النتيجة العامة لهذه الدراسة.

لقد تبين لنا أولاً من الفصل الأول، الخاص بأن القرآن يدعو بطبيعته إلى التفلسف، أن القرآن دعا حقًّا وما يزال يدعو قارئه إلى التفكير بعقله، وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى من طريق الذوق والقلب. ها هو ذا بعدما يشير إليه من آيات الله في الناس والأرض والسماء وما بينهما، يُسمعنا هذه العبارات ونحوها:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد/٤]، ﴿لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنعام/١٢٦]، ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس/٢٤]. كما نسمعه يقول: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق/٣٧]. أي لمن أصغى لما يلقى إليه، وأعمل فيه عقله وتفكيره، فلم يكن حاضرًا فقط بجسمه.

وتبين لنا من بحث الآيات التي تعرضت لأمهات المشاكل الفلسفية التي عرفناها عن «المتكلمين» أنها كانت في مجموعها من وحي القرآن، لا فرق بين مذهب أهل السنة، ومذهب المشبِّهة، ومذهب المعتزلة.

ومن دلائل ذلك، وهذا ما تبينَّاه فيما سبق، أن بعض الحنابلة – على تقواهم وورعهم- ذهبوا إلى «التشبيه» الذي لا يتفق والعقل، وذلك بسبب تمسّكهم بحرفية النصوص القرآنية التي تشير إليه.

ومن دلائل ذلك أيضًا ما عرفناه من أن السيدة عائشة أم المؤمنين، وزوج الرسول ﷺ تقول بأن من حدَّثك أن رسول الله رأى ربه فقد كذب، والقرآن يقول: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾[الأنعام/١٠٣].

ومن هذه الدلائل أيضًا، أن الإمام الطبري المفسِّر السُّني المعروف يُصَرِّح كما عرفنا بأن الذي منعه وأصحابه من القول بإنكار أن الله يُرَى هو أنه جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ .إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[القيامة/٢٢-٢٣].

وأخيرًا، لعل من تلك الدلائل كذلك ما ذهب إليه أهل السنة من أن لله أن يُضلّ من يشاء كما له أن يَهْدِي من يشاء، وأن له أن يعاقب من يشاء بما يشاء، حتى المطيع بالعذاب والعاصي بالثواب، وهذا وذاك مع مخالفته لعدالة الله، لا لشيء، إلا لأن بعض الآيات القرآنية قد تشير إلى هذا الرأي.

ذلك فيما نعتقد واضح إلى درجة أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه لولا القرآن ما عرف تاريخ الفكر الإسلامي أكثر هذه المذاهب التي استمدّها أصحابها أو أقاموا الأدلة عليها من القرآن نفسه. وآية هذا أن تفكير الفلاسفة من غير رجال علم «الكلام»، أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، لم ينتهِ إلى نحو مذاهب المتكلمين؛ لأن هؤلاء الفلاسفة لم يستوحوا القرآن في تكوين مذاهبهم وبنائها، وإن كانوا حاولوا أحيانًا أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه.

ومن أجل ذلك، لا يكون من الحق تمامًا ما ذهب إليه «تِنِّمَان Tennemann» من أن جملة عوائق وقفت تقدم المسلمين في الفلسفة، وهذه العوائق ترجع إلى كتابهم المقدس الذي يتعارض ونظر العقل الحر [١].

لكن القرآن وإن كان قد دفع أو وجّه المسلمين للتفلسف، وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية، فإن هناك عوامل أخرى بجانبه كان لها أثرها فيما أُثِر عن المسلمين من فلسفة، فما هو إذن أثره بجانب هذه العوامل؟

حقيقة، نحن نعرف أن الإنسان حيوان مفكر بطبيعته، وأن الإنسان باعتباره إنسانًا فيلسوف إلى حد كبير أو قليل؛ فلا ينبغي إذن أن نلتمس لتفلسف أمة من الأمم؛ العرب أو غير العرب، أسبابًا كلها أجنبيّ عنها.

---

(١) الوجيز في تاريخ الفلسفة، ترجمة فيكتور كوزان عن الألمانية، طبع باريس، سنة ١٨٣٩م، ص ٣٥٩.

ولكن من الحق مع هذا، أنه كان لتفلسف المسلمين عوامل أجنبية عن القرآن العظيم أيضًا، ونعني بذلك اتصالهم بالفلسفة اليونانية بطريق اختلاطهم بحَمَلَتِها من السريانيين وغيرهم أولاً، ثم بنقلها للغة العربية ثانيًا.

إذن، كان مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولاً، ثم ما عرفوه ونقلوه من التُّراث الإغريقي ثانيًا، وكلّ من هذين العاملين كان له أثر خاص به.

لقد وجّههم القرآن بقوة للتفكير ودفعهم بقوة إلى استعمال العقل، وكان مصدرًا أصيلاً لأكثر ما نعرف من مذاهب «المتكلمين». هذا حق، ولكن القرآن كان مع هذا حاجزًا حَالَ دون نوع آخر من التفكير؛ التفكير الذي تأثر كثيرًا بالعامل الآخر وهو الفلسفة الإغريقية؛ حتى إن بعض رجال الدين كفّروا بعض الفلاسفة المسلمين؛ إذ ذهبوا في رأيهم - أي رأي هؤلاء البعض من رجال الدين- إلى ما يتعارض مع القرآن، وهذا ما يجعل من الممكن القول بأن «تِنمان» لم يخطئ كل الخطأ في رأيه الذي ذكرناه آنفًا، إن كان يريد أن القرآن يتعارض ونظر العقل الحر في رأي بعض رجال الدين، أو نظر العقل الحر الذي لا يقف عند الحدود التي جاء بها القرآن.

وفضلاً عن ذلك، فإن القرآن، بما جاء به من حلول هي الحق الذي لا ريب فيه لمشاكل الألوهية والعالم وصلة الإنسان بالله، كان له أثر آخر إيجابي في فلسفة المسلمين إنه حقًّا جعل هؤلاء الفلاسفة يُغيِّرون من فلسفة الإغريق كما عرفوها،

وذلك لتتفق والقرآن في هذه المشاكل، وهذا كما بينّاه في رسالتنا: موقف ابن رشد بين الفلسفة والدين.

وأخيرًا بعد ذلك كله، ما هو الدرس الذي ينبغي أن نفيده من هذه الدراسة للقرآن من الناحية التي تناولناه فيها؟

نعتقد للإجابة عن هذا السؤال أنه يجب أن نقرر أن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من هذه الناحية الدراسة الكافية، أو بعبارة أخرى أن «المتكلمين» لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة.

إن القرآن، كما ذكرنا في مقدمة البحث، لم ينزله الله على الرسول ﷺ ليأخذ منه «المتكلمون» آراءهم ومذاهبهم على اختلافها، وإن كلّفتهم هذه الآراء والمذاهب التعسف في التأويل أحيانًا لكثير من آياته، بل إنه فضلاً عن تقديره للعقائد الدينية وتقديم الأدلة عليها، يجب أن نعرف كيف نصل بالقرآن إلى معرفة الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل، أي إلى المعرفة التي لا يصل إليها العقل وحده.

إن الآيات التي تؤدي إلى هذه المعرفة الحقة كثيرة جدًّا، وعلينا أن نفهمها حق الفهم. وهذه المعرفة يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن، فذلك أولى من تأويل هذه الآية وتلك؛ لتتفق مع مذهب الأشاعرة أو المعتزلة مثلاً من «المتكلمين» وليس لهذا أوحى الله تعالى القرآن لرسوله عليه الصلاة والسلام.

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية

نصوص

١- **القرآن الكريم**

٢- صحيح الإمام البخاري، طبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٢٨٩هـ، وطبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٢٠هـ.

تفسير ودراسات عن القرآن والحديث

٣- الأمالي في التفسير والحديث والأدب، للشريف السيد المرتضَى، طبع الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

٤- تفسير القرآن، لعلي بن عيسى الرماني، جزء واحد من تفسيره الكبير، مخطوط باريس رقم ٦٥٢٣.

٥- تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، طبع الرافعي بالقاهرة.

٦- جامع البيان في تفسير القرآن، للإمام محمد بن جرير الطبري، طبع بولاق سنة ١٣٢٢ – ١٣٣٠هـ.

٧- الكشاف للإمام الزمخشري، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤هـ.

٨- الانتصاف من صاحب الكشاف، لأحمد بن محمد بن المنير، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤هـ.

٩- فتح الرحمن بكشف ما يلبس في القرآن، لأبي يحيى زكريا الأنصاري، مخطوط دار الكتب بباريس رقم ٦٦١.

١٠- المختار في الحديث، للدكتور محمد عبد الله دراز، ج ١ طبع القاهرة سنة ١٩٣٢م.

١١- متشابه القرآن، لشمس الدين بن اللبان، مخطوط باريس رقم ٦٤٥.

١٢- مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين الرازي، طبعة بولاق سنة ١٢٧٨هـ.

١٣- ملتقط جامع التأويل، لأبي مسلم الأصفهاني، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠هـ.

في الفلسفة وعلم الكلام

١٤- الأربعين (كتاب) في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، طبع حيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٣هـ.

١٥- الإرشاد، لإمام الحرمين الجُوَيني، طبعة المستشرق لوسياني وترجمته إلى الفرنسية، باريس سنة ١٩٣٨م.

١٦- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لفخر الدين الرازي، طبع القاهرة سنة ١٩٣٨م.

١٧- الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد الفيلسوف، طبع ميلير بميونيخ سنة ١٨٥٩م.

١٨- التبصير في الدين، للإمام أبي إسحاق الإسفراييني، طبع القاهرة سنة ١٩٤٠م.

١٩- الملل والنحل، للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، طبعة لندن.

٢٠- المنقذ من الضلال، للإمام أبي حامد الغزالي، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م.

٢١- المواقف، لنصر الدين الإيجي، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٧هـ.

٢٢- بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية، للإمام تقي الدين ابن تيمية، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

٢٣- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، لابن تيمية، طبع بولاق سنة ١٣٣١هـ.

٢٤- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق، طبع القاهرة سنة ١٩٤٤م.

٢٥- رفع شبهة التشبيه، لابن الجوزي، طبع القاهرة.

٢٦- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده مع ترجمتها الفرنسية للأستاذين: ب. ميشيل ومصطفى عبد الرازق، طبع باريس سنة ١٩٢٥م.

٢٧- قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع القاهرة سنة ١٣١٠هـ.

٢٨- مقاصد الطالبين، لسعد الدين التفتازاني، طبعة الآستانة.

٢٩- مقالات الإسلاميين، للإمام أبي الحسن الأشعري، طبعة الآستانة سنة ١٩٢٩ – ١٩٣٩م.

في السيرة والتاريخ والتراجم

٣٠- الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام ابن حجر العسقلاني، القاهرة ١٣٢٩هـ.

٣١- تهذيب تاريخ ابن عساكر، لعبد القادر الدمشقي بن بدران، طبع دمشق سنة ١٣٤٩هـ.

٣٢- سيرة النبي ﷺ، للإمام أبي محمد عبد الملك بن هشام، طبع القاهرة سنة ١٣٤٦هـ.

٣٣- كتاب الطبقات الكبير، للإمام ابن سعد، طبع ليدن سنة ١٩٢٥م.

٣٤- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الذهبي، طبع القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

كتب مختلفة

٣٥- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، طبع الأستانة سنة ١٩٢٦م.

٣٦- الخطط المقريزية، القاهرة سنة ١٣٢٤ - ١٣٢٦هـ.

٣٧- فضل علم السلف على الخلف، لابن رجب الحنبلي، طبع القاهرة.

٣٨- مفتاح السعادة، لطاش كبرى زاده، طبع حيدر آباد.

٣٩- مقدمة ابن خلدون، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1- Blachère (Régis) : Introduction au Coran, Ed. Maisonneuve, Paris 1947.

2- Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam, Traduction française par F. Arin, Ed. Geuthner, Paris 1920. Traduction arabe par Mohammad Moussa et d'autres, Le Caire 1945.

3- Goldziher : Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leyde 1920.

4- Massignon (Louis) : Cours inédits professés à l'Ecole des Hautes Etudes, Paris années 1945-1946 et 1946-1947.

5- Mehren (M. A. F.) : Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III[e] siècle de l'Hégire par Abou'l Hassan Ali El-Ash'ari et continuée par son école.

6- Nyberg (H. S.) : Encyclopédie de l'Islam, article « Al-Mu'tazila ».

7- Strothmann (R.) : Encyclopédie de l'Islam, article « Tasbih ».

8- Tennemann (Guillaume-Théophile) : Manuel de l'histoire de la philosophie. Traduit de I'allemand par V. Cousin, Paris 1839.

فهرس تفصيلي لمسائل كل فصل وبحوثه

أثر أسلوب القرآن في قبوله للفلسفة، دعوته للملاحظة هي دعوة للتفلسف، وكذلك دعوته إلى قياس الغائب على المشاهد، وكذلك أيضًا دعوته إلى نبذ التقليد وإعمال العقل.

الفصل الثالث (٧١ – ١٢٢)

ذات الله وصفاته

المبدأ العام لأهل السنة والمعتزلة، ثم افتراقهم في التطبيق، اتفاقهم على نفي التجسيم والتشبيه عن الله تعالى، فكرة التشبيه وسبب وجودها، المشبهة أصناف، طريقة استدلالهم بصفة عامة، موقف خصومهم بالنسبة للآيات التي تدل بحرفيتها على التشبيه، أمور ثلاثة هامة تتعلق بالتشبيه.

لوازم لمذهب المجسمة والمشبهة: كون الله في جهة، استقراره على العرش، جواز النقْلَة عليه تعالى، موقف المعتزلة والأشاعرة بالنسبة لهذه المسائل الثلاث، الحق ليس في جانب المجسمة أو المشبهة.

الخصومة بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الرؤية ومسألة الكلام، رأي الأشاعرة واستدلالهم بالقرآن لجواز رؤية الله، استدلال المعتزلة بالقرآن أيضًا لنفيها، رأينا في المسألة، مسألة الكلام وموضع النزاع، رأي المشبهة، مذهب المعتزلة، الأشاعرة وموقفهم من هذين الفريقين.

الفصل الرابع (١٢٣ - ١٩٦)

العدالة الإلهية

اختلاف تصور المسلمين لقدرة الله وعدالته، مسائل ثلاث يجب بحثها:

١- العمل بين الله والإنسان: مذهب أهل السنة، أثر قدرة الإنسان في رأيهم، مذهب المعتزلة في حرية الإنسان في عمله، مذهبان متطرفان: الجبرية والقَدَرِية، الأشاعرة وسط الجبرية والمعتزلة، آيات يؤولها كل من فريقي الأشاعرة والمعتزلة بما يتفق ومذهبه، كلمتنا في هذا الخلاف بين الفريقين، آيات أخرى صريحة تشهد للمعتزلة.

مشكلة إرادة الشر وخلقه، مذهب المعتزلة نفي ذلك خلافًا للأشاعرة، استدلال كل من الفريقين بالقرآن، كلمتنا في هذه المشكلة.

٢- الإضلال والهداية، أهمية المسألة، رأي أهل السنة أو الأشاعرة واستدلالهم بالقرآن، رأي المعتزلة واستدلالهم أيضًا بالقرآن، رأينا في المسألة.

٣- الوعد والوعيد، تحديد كل من مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة، استدلال أهل السنة لمذهبهم من القرآن والحديث، استدلال المعتزلة كذلك، هل يجوز تخلف الوعيد؟ رأي كل من الفريقين، رأي كل من الخوارج والمرجئة، رأينا الخاص.

نتيجة وخاتمة (١٩٧ - ٢٠١)

مذاهب المتكلمين هي في مجموعها مستوحاة من القرآن، ليس صحيحًا ما ذهب إليه «تنمان» من أن القرآن عاق المسلمين عن التقدم في الفلسفة، عوامل أخرى كان لها أثرها في فلسفة المسلمين، الدرس الذي ينبغي أن نفيده من دراسة القرآن من هذه الناحية الفلسفية.

﴿نهاية المتن﴾

معد التقديم في سطور

محمد حلمي عبد الوهاب

- تخرّج في جامعة الأزهر عام ١٩٩٧، واصل دراساته العليا فحصل على دبلوم الفكر الإسلامي من كلية الآداب بجامعة عين شمس عام ١٩٩٩، ثم الماجستير فالدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى- من جامعة الزقازيق.
- عمل مديرًا لتحرير فصلية «رواق عربي» في الفترة من ٢٠٠٧ - ٢٠٠٩، وخبيرًا بمشروع بيرن للحرية حول الشرق الأوسط التابع لمعهد كيتو- واشنطن.

من أبرز الأعمال والمؤلفات العلمية

- ولاةٌ وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- المُقدَّسْ والمُدَّنَس، الديني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية، دار العين للنشر، القاهرة ٢٠٠٨.
- السلطة من الدولة إلى المجتمع المدني، الإمارات، ٢٠٠٨.
- القيم الروحية في الإسلام، نموذج التصوف، مجلة التسامح العُمانية، السنة السابعة، العدد ٢٨، خريف ٢٠٠٩.

حرّر وقدّم للأعمال التالية

- الإسلام والحداثة، الانسحاب الثاني من مواجهة العصر، الأهلية للنشر، عمّان، ٢٠١٠.
- العروبة في القرن الحادي والعشرين، أعمال المؤتمر الذي عقده تيار المستقبل ببيروت، ٢٥ - ٢٨ فبراير ٢٠٠٨.
- وطن بلا مواطنين - التعديلات الدستورية في الميزان، تأليف: عمرو حمزاوي، محمد السيد سعيد، وآخرون، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١١/٢٠١٠

رئيس اللجنة

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالامبور)، ماليزيا.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر .
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر – **أمين اللجنة**.
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية – الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

AL-QUR’AN WAL-FALSAFA

The Quran and Philosophy

Muhammad Yusuf Musa

DAR AL-KITAB
AL-MASRI



DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI

AL-QUR'AN
WAL-FALSAFA



AL-QUR'AN WAL-FALSAFA

The Quran and Philosophy

Muhammad Yusuf Musa

(17)

هذا الكتاب

طُبع لأول مرة عام (١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م)، ويسعى إلى توضيح علاقة القرآن بالتفلسف، بتأكيده أن دعوة القرآن تخاطب الناس جميعًا، على اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير؛ فمنه ما يتجه للقلب ليتفتح للموعظة، ومنه ما يتجه للعقل ليُذْعن للمنطق والدليل؛ ومنه ما يشتمل على الحقيقة سافرة كما يفهمها الجميع؛ ومنه ما يجيء في صورة أمثال يضربها الله للناس.

ورغم أن القرآن كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين للتفلسف؛ لاشتماله على مختلف الجوانب الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية؛ فإن المتخصصين في علم الكلام لم يفيدوا من القرآن الكريم إفادة كاملة، للوصول إلى معرفة الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب قبل العقل، والتي يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن.

ISBN: 978-977-452-129-2

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO



DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT